الدكتور
ماجد فخري

تاريخ
الفلسفة الإسلاميّة

منذ القرن الثّامن حتّى يومنا هذا

دار المشرق
بيروت

تـاريـخ
الفلسفة الإسلاميَّة

نُقِل هذا الكتاب إلى اللغات التالية: الفارسيُة، التركيُة، الهندوسيُة، الفرنسيُة والصينيُة

الدكتور
ماجد فخري

تاريخ
الفلسفة الإسلاميّة
منذ القرن الثّامن حتّى يومنا هذا

نقله إلى العربيّة
الدكتور كمال اليازجي

طبعة جديدة منقّحة وموسّعة

دار المشرق
بيروت

شبكة كتب الشيعة
shiabooks.net
mktba.net رابط بديل

جميع الحقوق محفوظة، طبعة ثانية ٢٠٠٠

دار المشرق ش.م.م. ص.ب. ٩٤٦، بيروت–لبنان

ISBN 2-7214-8076-6

التوزيع: المكتبة الشرقيّة

جسر الواطي – سن الفيل

ص.ب. ١٩٨٦، بيروت – لبنان

تلفون: ٤٩٢١١٢ – ٥/٤/٤٨٥٧٩٣ (٠١)

فاكس: ٤٨٥٧٩٦ (٠١)

Email: libor@cyberia.net.lb

توطئة

إنّ اهتمام الباحثين الغربيّين بتطوّر الفكر الفلسفيّ الإسلاميّ كان، حتّى الآن، ضئيلًا بالقياس إلى اهتماماتهم الأخرى. ومرد هذا الإغفال، كما يبدو، إلى سببين، هما طبيعة الموضوع وماهية البحث العلميّ عند الغربيّين. فمجمل الفكر الإسلاميّ، من حيث فحواه خارجٌ نطاق الإسلام، يرقى إلى ماض سحيق. ذلك أنّ الفلسفة الإسلاميّة، كما سيتّضح في تضاعيف هذا الكتاب، كانت ولا تزال، حتّى في القرن العشرين، مطبوعة، روحًا ومنهجًا، بطابع العصور الوسطى. لذلك لم يكن هذا التيّار الفكريّ، من عهد توما الأكوينيّ وروجر بيكون إلى الآن، موضوع عناية في الغرب، إلّا بقدر ما وفّق الباحثون في إظهار ما له من صلة مباشرة أو غير مباشرة بنشوء الفلسفة الأوروبيّة أو اللاهوت المسيحيّ. إلّا أنّ بعض مفكّري الغرب قد حاولوا مؤخّرًا التحوّل عن هذا المنحى الفكريّ، وراحوا ينظرون إلى الفلسفة الإسلاميّة كظاهرة فكريّة قائمة بذاتها. لكنّ محصول هذه الجهود لا يزال هزيلًا بالقياس إلى نتاج العلماء في حقول مشابهة، نظير الدراسات التي وضعت في تطوّر الأوضاع السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة، لدى الشعوب الإسلاميّة.

ثمّ ينبغي أن نلفت النظر إلى التحوّل الجذريّ الحديث الذي طرأ على الاتّجاه الفلسفيّ في الغرب، منذ القرن السابع عشر حتّى الآن. فهنالك محاولات جديدة تبذل باستمرار لصياغة وجهة نظر كونيّة متماسكة يأخذ بها الإنسان الحديث، من شأنها أن تتجاهل كليًّا أو تتجاوز تدريجيًّا دور الفكر القديم (اليونانيّ) والوسيط (العربيّ واللاتينيّ) في تكوينه. وهذا الموقف يلحق بالفلسفة الإسلاميّة من الحيف ما يلحقه بمجمل الفلسفة الأوروبيّة الوسيطة.

نضيف إلى ذلك أنّ الدور الذي لعبته الفلسفة العربيّة في حفظ الفكر اليونانيّ وفي نقله إلى الغرب، ما بين سنة ٨٠٠ ب.م و١٢٠٠، قد تدنّى كثيرًا في نظر الباحث الغربيّ، منذ العثور على النصوص اليونانيّة الأصيلة.

وممّا لا مراء فيه أنّ النمط الفكريّ الذي تفهّمت به الشعوب الإسلاميّة هذا العالم، ولا تزال تتفهّمه به، إنّما هو ذو مغزى خاصّ بالنسبة إلى دارسي الثقافة الإنسانيّة، بل إنّ صيغته الموغلة في التجريد، كما تتجلّى في الأبحاث الإلهيّة والماورائيّة، ليست هي الأخرى خالية من قيمة فعليّة في هذا الصدد. ولا بدّ من التذكير بأنّ الفلسفة اليونانيّة، التي منها انطلق الفكر الغربيّ الحديث، قد لعبت دورًا حاسمًا في صياغة الفلسفة الإسلاميّة، في حين أنّها لم تترك أثرًا يذكر في ثقافات أخرى كالهنديّة أو الصينيّة. وحريّ بهذا الاعتبار وحده أن يكشف عن الترابط الوثيق القائم بين الفكر الإسلاميّ والفكر الغربيّ.

إنّ أوّل مؤلّف حديث هامّ، في حقل الفلسفة العربيّة العامّ، هو كتاب أ. جوردان، **بحوث نقديّة في الترجمات الأرسطوطاليّة، عصرها ومصادرها، وفي الوثائق اليونانيّة أو العربيّة التي رجع إليها العلماء المدرسيّون** الذي ظهر سنة ١٨١٩. فقد أبرز هذا المؤلّف أثر الفلسفة العربيّة في الفلسفة الغربيّة، ولا سيّما الفكر اللاتينيّ المدرسيّ. وتلاه سنة ١٨٥٢ كتاب أرنست رينان: **ابن رشد والرشديّة** الذي أعيد طبعه مرارًا منذ ذلك التاريخ. وظهر سنة ١٨٥٩ كتاب سولومن مونك **أخلاط من الفلسفة العربيّة واليهوديّة**، وهو عبارة عن عرض عامّ للفلسفة اليهوديّة والفلسفة العربيّة ما زال مفيدًا بعض الشيء. وفي مطلع القرن العشرين ظهر لدي بوير كتاب **تاريخ الفلسفة في الإسلام** (١٩٠١) وترجم إلى الإنكليزيّة سنة ١٩٠٣، وهو ما يزال أفضل عرض مجمل للفلسفة الإسلاميّة بالألمانيّة والإنكليزيّة. ومن التواريخ الأعمّ التي ما زالت ذات فائدة كتاب أوليري **الفكر العربيّ ومكانته في التاريخ** الذي ظهر أوّلًا سنة ١٩٢٢. أمّا المؤلّفات الكثيرة التي وضعها كارا دي فُو وكادري وغوتيه وسواهم، فقد أوردناها في ثبت المراجع في آخر الكتاب.

ولا بدّ لنا هنا من ذكر ثلاثة تواريخ ظهرت مؤخّرًا، أو لها كتاب كروز

هرناندز **في الفلسفة الإسبانيّة الإسلاميّة** (١٩٥٧) الذي يعالج بالدرجة الأولى الفلسفة في الأندلس، لكنّه يحتوي مادّة غزيرة تتناول الفلاسفة ومختلف المدارس «المشرقيّة». والثاني **الفلسفة والكلام الإسلاميّان** لمنتغمري واط (١٩٦٢) الذي يعنى عناية خاصّة بـ«الكلام» ولا يضيف كثيرًا إلى معرفتنا بالفلسفة الإسلاميّة. والثالث كتاب هنري كوربان **تاريخ الفلسفة الإسلاميّة** (١٩٦٤) الذي يشدّد بصورة خاصّة على الجانب الشيعيّ أو الإسماعيليّ من الفكر الإسلاميّ، ويتجاهل الوحدة العضويّة في هذا الفكر. وأخيرًا **تاريخ الفلسفة الإسلاميّة** للأستاذ شريف، وهو عبارة عن مجموعة مقالات لطائفة كبيرة من المؤلّفين، تنقصه لذلك وحدة الرؤيا والتصميم التي يجب أن يتّسم بها كلّ عرض تاريخيّ بالمعنى الدقيق.

أمّا في حقل الدراسات العربيّة اليونانيّة، فالفلسفة الإسلاميّة مدينة بوجه خاصّ لدراسات ريشارد فالتسر، التي جمعت حديثًا في كتاب واحد هو **من اليونانيّة إلى العربيّة** (١٩٦٢)، وللنصوص التي نشرت نشرًا علميًّا بعناية الأب بويج (توفّي ١٩٧١) وعبد الرحمن بدوي. أمّا التراث الإشراقيّ، فلهنري كوربان فضل كبير في الكشف عن جوانبه، ولا بدّ من أن يكتسب شأنًا أعظم مع مرور الزمن.

وأخيرًا نكتفي بالإشارة إلى الدراسات القيّمة التي وضعها كارا دي فُو وغوتيه ومدكور وفان دن برغ والأب قنواتي وألونسو وماسينيون وبينس والآنسة غواشون ومهدي في شتّى حقول الفكر الإسلاميّ في العقود الأخيرة من هذا القرن. ويجد القارئ ثبتًا بها في آخر هذا الكتاب.

قد يعترض البعض على محاولة تأليف تاريخ عامّ للفلسفة الإسلاميّة أصلًا، وذلك على أساس أنّ جانبًا كبيرًا من النصوص المتّصلة بالموضوع لا بدّ من أن تنشر نشرًا علميًّا، وتحلّل تحليلًا نقديًّا، قبل أن تجري أيّة محاولة لتقييمها. والذي أراه أنّ هذا الاعتراض سليم من حيث المبدأ، على أنّ جانبًا وافرًا من هذه النصوص المحقّقة هو الآن في متناول الباحثين، إمّا مخطوطًا وإمّا منشورًا نشرًا جيّدًا. والمقارنة بين هاتين الفئتين ينبغي أن تساعد على التوصّل إلى شرح

وافر الحظّ من الضبط والدقّة. وفضلًا عن ذلك، فإنّ وضع تاريخ عامّ، يعطي الباحث فكرة شاملة عن الحقل ككلّ، هو من مقتضيات التقدّم في ذلك الحقل، وإلّا تعذّر تعيين المجال الذي ينبغي للباحث متابعة البحث فيه، أو معرفة الثغرات التي لا بدّ من ردمها.

ويجدر بنا أخيرًا أن نشير إلى أنّ الكتابة في تاريخ الفلسفة، خلافًا لسرد الأخبار والروايات الفلسفيّة، لا بدّ من أن تشمل مقدارًا كبيرًا من التأويل والتقييم، إلى جانب سرد الأحداث، وعرض القضايا، وتعداد المؤلّفين، وإلّا تعذّر استيعاب حيويّة العقل الدائمة في سعيه لتفهّم كنه العالم على نحو شامل ومنسجم. والمؤلِّف إذ يقف من الموضوع هذا الموقف، قد يجد من المفيد أن يعيد النظر في نواح من هذا الموضوع قد سبقه آخرون إلى درسها. لذلك عندما تصدّيت لهذه المهمّة المحفوفة بالمزالق، حاولت بالطبع، أن أستفيد قدر المستطاع، من باحثين آخرين. على أنّني عندما عرضت للآراء والقضايا الفلسفيّة، آثرت الاعتماد، في الدرجة الأولى، على نصوص الفلاسفة أنفسهم. لكنّني عندما أخذت في شرح المذاهب الفلسفيّة والآراء الكلاميّة، اضطررت أحيانًا إلى الاستعانة بدراسات الثقات من المؤلّفين، ولم يبد لي مع ذلك - وقد شرحت تلك المذاهب شرحًا وفيًا - أنّه من الضروريّ أن أمضي في سرد المراجع الموثوقة إلى غير نهاية. والغرض من ثبت المصادر والمراجع الملحق بالكتاب، إنّما هو تعريف القارئ الراغب في الموضوع، بمؤلّفات علماء آخرين في هذا الحقل، والإشارة إلى سعة نطاق المادّة التي اعتمدت في وضع هذا الكتاب.

وختامًا، أودّ أن أعترف بما أنا مدين به للعديد من الأشخاص والمؤسّسات التي أتاحت لي نشر هذا الكتاب. وأتوجّه بصورة خاصّة، بخالص الشكر إلى القيّمين على مكتبات إسطنبول وأكسفورد والأسكوريال وباريس ولندن والڤاتيكان، وعلى مكتبة الكونغرس الأميركيّة، من أجل المعونة السخيّة التي قدّموها لي. وأنّني لمدين كذلك بوجه خاصّ، إلى لجنة البحث العلميّ، وهيئة الدراسات العربيّة، في الجامعة الأميركيّة في بيروت، على ما رصدوه من أموال

لنفقات الأبحاث والأسفار التي قمت بها، في ما يتّصل بكتابة جوانب كبيرة من هذا الكتاب. وأنا كذلك مدين للجنة المنشورات في الجامعة، بما تكرّمت به من تغطية نفقات تحرير المخطوط وإعداده للطبع. وأودّ أيضًا أن أتقدّم بخالص الامتنان، إلى العميد السابق لكلّيّة الآداب والعلوم في الجامعة الأميركيّة في بيروت، الأستاذ فريد س. حنانيا، لما خصّني به من تشجيع في المراحل الأولى من تدوين هذا الكتاب، وإلى الأستاذين أرثر سوال ودافيد كورنو، للمساعدة التي قدّماها في تحرير المخطوط حتّى الفصل السابع على الأقلّ، وكذلك إلى العديدين من المفكّرين والزملاء الذين لم أثبت أسماءهم، ممّن أفادوني بإرشادهم ونقدهم إفادة تفوق قدرتي على الوصف. وأتقدّم أخيرًا بخالص الامتنان إلى جامعة جورجتاون، لما بذله قيّموها لي من عون في إعداد الصيغة الأخيرة لهذا المخطوط، ولما أتاحوه لي، وأنا غارق في مهامّ التدريس، من تسهيلات لإنجاز الفصول الأخيرة من الكتاب. ثمّ إلى أركان إدارة مطبعة جامعة كولومبيا، على ما أبدوه من حسن المعاملة، وما بذلوه من تدقيق في إخراج هذا المجلّد بالإنكليزيّة أصلًا.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

توطئة الطبعة الثانية

هذه الطبعة الثانية لتاريخ الفلسفة الإسلاميّة الذي صدر أصلًا باللغة الإنكليزيّة سنة ١٩٧٠، تنطوي على عدد من التعديلات التي آمل أن تزيد في منفعة هذا الكتاب. فقد أدخلنا عددًا من التنقيحات على سائر فصوله، كما وسّعنا الفصل الأخير وأعدنا ترتيب المراجع في آخر المؤلَّف.

على كلّ مؤلِّف واجب خلقيّ بالإقرار بفضل الذين يثنون عليه من جهة، وأولئك الذين ينتقدونه من جهة ثانية، من حيث يستطيع الاستفادة من كلا الطرفين. وقد شعرت بشيء من الغبطة عندما ظهر هذا الكتاب لأوّل مرّة، من جرّاء الترحيب الذي استقبل به في بعض الأوساط الأكاديميّة، والمراجعات الإيجابيّة التي كتبها عدد من العلماء البارزين، الذين كنت أعرف بعضهم شخصيًّا، دون أن أعرف البعض الآخر. من ناحية ثانية لم يقلقني كثيرًا العدد الضئيل من المراجعات السلبيّة أو التهجّمات. ولعلّه من الضروريّ أن أذكر في سياق هذه الكلمة أنّني ما زلت بعد أكثر من عشر سنوات من الدراسة والتفكير، وعلى الرغم من بعض الانتقادات أتمسّك بالمخطّط المنهجيّ والتاريخيّ العامّ الذي اعتمدته في كتابة هذا التاريخ أصلًا، ولكنّني لست غافلًا عن الهفوات والعيوب التي لا يخلو منها مؤلَّف من هذا النوع.

ونذكر ختامًا أنّ هذا الكتاب قد ترجم حتّى الآن إلى اللغات التالية: الفارسيّة والتركيّة والهندوسيّة والفرنسيّة، فضلًا عن العربيّة والصينيّة.

ماجد فخري

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مقدّمة

الفلسفة الإسلاميّة حصيلة عمل فكريّ مركّب، اشترك فيه السريان والعرب والفرس والأتراك والبربر وسواهم اشتراكًا فاعلًا. لكنّ دور العنصر العربيّ كان راجحًا إلى حدّ جاز معه اعتبار تسميتها بالفلسفة العربيّة أمرًا مناسبًا. فالأداة التي اختارها المؤلّفون الذين نشأوا ما بين القرن الثامن والسابع عشر في بلدان متباعدة، مثل خراسان والأندلس، للتعبير عن أفكارهم، كانت اللغة العربيّة. كذلك العنصر العرقيّ الذي كان العامل الجامع في هذا النشاط الأمميّ، والطابع الخاصّ الذي عيّن صيغته ووجهته، ولو في مراحل نشوئه الأولى، كان العنصر العربيّ. فلولا عناية العرب السمحة النيّرة بالعلوم القديمة، لتعذّر أو كاد أيّ تقدّم أو استمرار في هذا النشاط الفكريّ. ثمّ إنّ العرب، إذ تمثّلوا عادات الأمم التي خضعت لهم، واقتبسوا أساليبها ومعارفها، انفردوا بتقديم العنصر الجامع الأوحد في مركّب الثقافة الإسلاميّة جملة، ألا وهو الدين الإسلاميّ.

سنشير في أثناء عرضنا لمراحل البحث إلى الدور الذي تولاّه كلّ من هذه الفئات العرقيّة، في تطوّر الفلسفة الإسلاميّة. أمّا الآن فإنّنا نودّ أن نلفت الانتباه إلى أنّ التاريخ الفكريّ الخاصّ بالعرب، أصحاب الفضل الأكبر في ظهور الفلسفة وتقدّم العلوم في الشرق الأدنى، إنّما يبدأ مع ظهور الإسلام. لقد كانت مآتي العرب الثقافيّة البارزة قبل ظهور الإسلام تشمل الشعر والآثار الأدبيّة المرويّة، وهي تتضمّن سجلًّا لملامح الحياة العربيّة في أوضاعها الاجتماعيّة والسياسيّة والدينيّة والخلقيّة. على أنّ هذا السجلّ كان بدائيًّا وإقليميًّا ومفكّك الأوصال. فلم يقف فضل الإسلام عند مدّ العرب بنظرة منسجمة جريئة إلى العالم، عملت على تجاوز الحدود الضيّقة لكيانهم القبليّ، بل دفعهم بما يشبه

الإكراه على مسرح الثقافة في العالم القديم، وكشف لهم عن كنوزه العلميّة وذخائره الثقافيّة الباهرة.

إنّ المحور الذي تدور عليه الحياة الإسلاميّة بجملتها هو، ولا ريب، **القرآن**. وهو، بحسب العقيدة الإسلاميّة، كتاب أنزله الله على النبيّ محمّد بين السنة ٦١٠ و٦٣٢ من **اللوح المحفوظ**. وهو يضمّ نظامًا متكاملًا من المبادئ والأحكام، يترتّب على المؤمن أن يوجّه حياته بمقتضاها. ويلحق **بالقرآن**، مع ذلك، جملة من الأقوال، منسوبة إلى النبيّ محمّد، تؤلّف بالإضافة إلى أسانيد أفعاله ومقرّراته، مجموع الأحاديث النبويّة، المعروف في المصطلح الإسلاميّ، **بالسنّة** الشريفة.

لقد استحوذت على مشاعر الرعيل الأوّل من علماء المسلمين روعة قدسيّة الكلام الإلهيّ والسنّة النبويّة، فانصرفوا كليًّا إلى تنسيق أحكام الشريعة، آخذين في شرح أصولها، واستخراج ما انطوت عليه من مقرّرات شرعيّة وقواعد أخلاقيّة. فنشأ من ذلك علم القراءات، وعلم التفسير، وعلم الفقه، وهي العلوم الأساسيّة الوحيدة التي احتاجت إليها هذه الأمّة الناشئة بادئ الأمر من أجل التصرّف بحسب الأحكام الإلهيّة المنزلة، الواردة في **القرآن الكريم**. على أنّه لم يمض طويل من الزمن، حتّى تحدّر من هذه العلوم، مجموع ضخم من العلوم الفرعيّة، عرفت بجملتها بالعلوم اللسانيّة أو الوضعيّة، تمييزًا لها عن العلوم العقليّة أو الفلسفيّة[1]. فالنحو والبيان والعلوم التابعة لهما، وضعت في غضون القرنين الأوّلين من العهد الإسلاميّ، في المقام الأوّل، من أجل التوصّل إلى تأويل أو تعديل مقبول لمدلولات التعابير اللغويّة في **القرآن والحديث**. بل إنّ دراسة الأدب، ولا سيّما الشعر الجاهليّ، قد انبثقت، في ما يبدو، من الرغبة في العثور على مستند لائق من التراث القديم، لكثير من المفردات والمصطلحات غير المألوفة، الواردة في **القرآن والحديث**.

(١) راجع بشأن هذا التصنيف العامّ للعلوم: ابن خلدون، **المقدّمة**، ص ٤٣٥ وما بعد، والفارابي، **إحصاء العلوم**، ص ٥٨ وما بعد.

لقد تمّ تدوين النصّ القرآنيّ نهائيًّا، في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفّان (٦٤٤-٦٥٦)، وإقرارًا بفضله أصبح هذا النصّ الموثوق، منذ ذلك الحين، يعرف بمصحف عثمان[٢]. على أنّ تنقيحات فرعيّة لا تتعدّى الجانب اللغويّ والكتابيّ، أجريت فيه في غضون القرن العاشر. أمّا الأحاديث فبقيت تتناقل بالرواية ما يقرب من قرنين، ممّا أفسح المجال لإضافة عدد كبير من الأقوال المنحولة، إلى ما ينبغي أن يعتبر النواة الأصليّة. لكن، ما كاد القرن التاسع ينتصف، حتّى كانت مقاييس دقيقة قد وضعت لغربلة هذه الموادّ. وظهرت على الأثر مجموعات من أحاديث صحيحة أو معتمدة، أشهرها وادّعاها إلى الثقة، صحيح البخاري (ت ٨٧٠)[٣].

كان أبرز العلماء في العهد الأوّل، كما هو متوقّع، لغويّين ومفسّرين، توفّروا على دراسة القرآن والحديث، وتحليل نصوصهما، من جهة، وعلى تأويل النصوص الشرعيّة، وإيضاح كيفيّة تطبيقها على القضايا العمليّة، من جهة ثانية. فكانت المهمّة الأولى من شأن المفسّرين والمحدّثين، والثانية من اختصاص الفقهاء والمجتهدين الذين تولّوا مهمّة إيضاح مفاهيم العقائد أيضًا، إذ لم تكن هناك هيئة رسميّة تعنى بهذا الأمر في الإسلام.

إنّ القواعد التي اعتمدها الفقهاء الأوّلون في حلّ القضايا الشريعيّة، وحتّى المسائل العقائديّة، كانت في الغالب، قواعد لغويّة أو نصّيّة محضة. لكن سرعان ما برز في هذا المجال جماعة من العلماء، أجازوا استخدام القياس أو الرأي في القضايا المبهمة، لا سيّما حيث تعذّر العثور في الكتاب والسنّة على نصّ صريح يصلح أساسًا للحكم. ومن بين المذاهب الفقهيّة الأربعة الكبرى، التي تبلورت أخيرًا في الفقه الإسلاميّ، كان مذهب أبي حنيفة (ت ٧٦٧) ومذهب الإمام الشافعيّ (ت ٨٢٠) أقرب إلى الأخذ بالقياس والرأي من المذهبين المنافسين: مذهب مالك بن أنس (ت ٧٩٥)، ومذهب أحمد بن حنبل (ت ٨٥٥).

---

(٢) أنظر: Arthur Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'an*, p. 1-10.

(٣) انظر: Guillaume, *The Traditions of Islam*, p. 9 ff.

ومع ذلك فإنّ المضاعفات الكامنة في هذا التركيز الثنائيّ لم تكن بعيدة المنال، لا سيّما في ما يتّصل بنشوء الحركة الكلاميّة التي ظهرت في ما بعد، فالمالكيّون والحنابلة المحافظون، الذين عرفوا عادة بـ«أهل الحديث»، كانوا أميل إلى تسفيه استخدام أي أسلوب من أساليب الاستنتاج. وخير ما يمثّل به على هذا الموقف، تعليق الإمام مالك على ما جاء في القرآن، من أنّ الله تعالى «استوى على العرش» (سورة الأعراف الآية ٥٤، وسورة طه الآية ٥). فقد روي عنه أنّه قال: «الاستواء معروف، والكيفيّة مجهولة، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة»[٤].

على أنّ هذا الموقف الضيّق من معالجة القضايا المنبثقة عن دراسة نصوص القرآن لم يكن ليفي بمتطلّبات العصر على مرّ الأيّام. فقد كانت هنالك، أوّلًا، المجابهة التي لم يكن للإسلام منها مفرّ مع الوثنيّة والمسيحيّة في دمشق وفي بغداد، وما نجم عن هذه المجابهة من المشادّات الكثيرة. وكانت هنالك، ثانيًا، المسائل الأخلاقيّة والشرعيّة، التي أثارتها الصورة الصارخة للسلطة الإلهيّة المطلقة على العالم، كما ارتسمت في القرآن، وصلتها بالمسؤوليّة المترتّبة على الأعمال الإنسانيّة. ثمّ كانت هنالك أخيرًا، ضرورة الحفاظ على ما قد يدعى بوحدة النظرة الإسلاميّة إلى الحياة، والذي لا يتأتّى بدون محاولة منظّمة للتوفيق بين ما هو متعارض ظاهرًا من نصوص القرآن والحديث، وذلك باستنباط دلالات ضمنيّة منسجمة.

إنّ البحث عن حلّ لهذه المعضلات المعقّدة، هو الباعث الأساسيّ لنشوء حركة علم الكلام في الإسلام. فلقد كان الكثير من جهد المتكلّمين الأوائل موجّهًا للردّ على مآخذ الوثنيّين والنصارى واليهود على الإسلام. يدلّ على ذلك الإطراء الذي كثيرًا ما حظي به شيوخ المعتزلة الأوّلون، لدفاعهم عن الإسلام ضدّ تهجّمات الدهريّة والمانويّة وسواهم[٥]. والحقّ أنّ مؤرّخي الفرق يذكرون

(٤) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ١٧.
(٥) أنظر الخيّاط، كتاب الانتصار، ص ٢١.

بصراحة أنّ حركة الكلام إنّما نشأت كوسيلة لدعم العقائد الإسلاميّة بالأدلّة العقليّة، وللردّ على الحملات الموجّهة ضدّها[٦].

أمّا في نطاق الفكر الإسلاميّ نفسه، فإنّ المناقشات بدأت تتركّز، في غضون القرن السابع، حول مسألة العدالة الإلهيّة والمسؤوليّة الإنسانيّة. فقد جاء في أخبار الثقات أنّ جماعة من المتكلّمين الأوّلين، تناقشوا في معضلة الحرّيّة الإنسانيّة أو عقيدة القضاء والقدر، وهي القضيّة التي تعتبر إجمالًا المعضلة الكلاميّة الأولى التي أثارها المتكلّمون. فالمعتزلة، الذين استمرّوا باجتهادهم في هذا الاتّجاه، أثبتوا حرّيّة الفرد من جهة، وأيّدوا العدالة الإلهيّة من جهة أخرى. ومع أنّهم دعموا وجهة نظرهم، بطبيعة الحال، بشواهد من القرآن الكريم، فقد كان من شأنهم أن يمهّدوا لمقرّراتهم بيّنات ذات طابع أخلاقيّ وعقليّ محض.

وفضلًا عن ذلك، فإنّ الآيات القرآنيّة العديدة، التي تنطوي على تجسيم الله وتشبيهه، اقتضت اللجوء إلى ضرب من التأويل المجازيّ، وذلك من أجل الإبقاء على الصفة الروحانيّة والتجريديّة للذات الإلهيّة. وكان السبق في هذا المجال أيضًا لشيوخ المعتزلة. فالآيات القرآنيّة التي تنصّ على أنّ الله «استوى على العرش» (سورة **الأعراف**، الآية ٥٤) وعلى أنّ المؤمنين يرونه يوم القيامة: «وجوه يومئذ ناضرة، إلى ربّها ناظرة» (سورة القيامة الآيتان ٢١ و٢٢) حملها شيوخ المعتزلة على المجاز، فجعلوا الاستواء على العرش، في الحالة الأولى، عبارة عن الاتّصاف بالجلال والسلطة، واحتمال الرؤية في الحالة الثانية، عبارة عن المشاهدة أو الكشف الصوفيّ[٧].

على أنّ المضيّ في هذا النمط من المناقشات بصورة مفيدة دعا، بطبيعة الحال، إلى المزيد من التبحّر، الذي كان قبل نقل الفلسفة اليونانيّة وعلم

---

(٦) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص ١٧ وما بعد والفارابي: **إحصاء العلوم**، ص ١٠٧ وما بعد.

(٧) راجع: Wensinck, *The Muslim Creed*, p. 63 f.

المنطق، أمرًا عسيرًا، إن لم يكن ممتنعًا. لذلك وجد المسلمون في علم الكلام حافزًا يدفعهم، كما دفع نصارى مصر وسورية قبل ذلك بعدّة قرون، إلى التوفّر على دراسة الفلسفة اليونانيّة.

ولم يتحقّق تقدّم كبير في هذا الاتّجاه في العصر الأمويّ (٦٦١-٧٥٠). ذلك لأنّ خلفاء بني أميّة، لا سيّما في العقود الأولى من حكمهم، وجّهوا اهتمامهم أوّلًا إلى ترسيخ سلطتهم السياسيّة، وحلّ العديد من المشاكل الاقتصاديّة والاداريّة، التي نجمت عن تولّيهم أمبراطوريّة متّسعة الأرجاء.

ومع ذلك، فإنّ هذه الفترة لم تخل تمامًا من نفوس متعطّشة إلى المعرفة. فنحن نستطيع أن نذكر، كمثال على ذلك، الأمير الأمويّ خالد بن يزيد (ت ٧٠٤)، الذي يبدو أنّه التمس العزاء عن إخفاقه في تولّي الخلافة في توجيه اهتمامه إلى الكيمياء والنجوم. فأقدم المصادر التي بين أيدينا تفيد أنّ خالدًا هذا رعى الترجمات الأولى للمؤلّفات العلميّة (في الطبّ والنجوم والكيمياء) إلى العربيّة. لكنّ نهوض الفلسفة وعلم الكلام في الإسلام، إنّما هو، مع ذلك، مقترن بقيام الخلافة العبّاسيّة في أواسط القرن الثامن للميلاد. ذلك لأنّ الرغبة في العلم والفلسفة نشطت في هذا العهد إلى مدى لم يبق معه الإنتاج العلميّ والفلسفيّ حصيلة جهد شخصيّ، أو مبادرة فرديّة. فالدولة، بعد زمن غير مديد، أسهمت في تشجيع هذا النشاط إسهامًا فاعلًا، بلغت مضاعفاته الفكريّة مدى أبعد جدًّا من ذي قبل. فإذا بالانقسامات الكلاميّة التي نجمت عن المجادلات والمباحث الفلسفيّة، تهزّ المجتمع الإسلاميّ جملة، وإذا بالخلفاء يعملون على تأييد رأي كلاميّ ضدّ آخر، ويطالبون بالولاء له على صعيد سياسيّ، ممّا أدّى حتمًا إلى تحوّل علم الكلام بسرعة إلى أداة مسخرة للأغراض السياسيّة، وعرض حرّيّة الفكر والضمير إلى خطر داهم.

ولا شكّ، في أنّ أحد الأسباب الجوهريّة التي دعت إلى هذه الظاهرة، هو التلازم الوثيق في الإسلام بين العقائد والأحكام، أي بين القضايا الدينيّة والقضايا الدنيويّة. لكن ذلك كان يقتضي تحدّيًا صادرًا عن الآراء الغريبة، وتحرّرًا من قيود المعتقد الدينيّ البحت. وهذا بالضبط ما جرى بحكم تسرّب

الآراء اليونانيّة، وانتقال الفضول الفكريّ اليونانيّ إلى المسلمين، الأمر الذي أدّى إلى ردّة فعل مزدوجة، بالغة الأهميّة في إدراك كنه الإسلام. فأشدّ ما كان الانقسام الذي جاء نتيجة لتسرّب الفكر اليونانيّ، ما بين العنصر التقدّميّ الذي سعى بكلّ إخلاص لإخضاع نصوص الوحي إلى تدقيق النظر الفلسفيّ، وبين العنصر المحافظ الذي عزل نفسه عزلًا تامًّا عن الفلسفة، باعتبار أنّها منافية للتقوى، أو أنّها غريبة أو مشبوهة. واستمرّ هذا الانقسام في الظهور، من وقت إلى آخر، في غضون التاريخ الإسلاميّ، كما لو كان ضربًا من التصدّع الجيولوجيّ ينذر بشطر صرح الإسلام بجملته. وبناء عليه، فإنّ حركات الإصلاح، عبر التاريخ الإسلاميّ، لم تتّصف بتحرّر واسع، من قبضة السلطة أو قيود العقيدة، ولا بقدر أعظم من السعي لإعادة النظر في الذهنيّات الأساسيّة، في نطاق التنظيم الاجتماعيّ، أو النقاش الكلاميّ، والاجتهاد الشرعيّ، بل كانت تتميّز بدلًا من ذلك كما تميّز «إصلاح» الأشعريّ (ت ٩٣٥) في القرن العاشر، و«إصلاح» ابن تيمية (ت ١٣٢٧) في القرن الرابع عشر، أو «إصلاح» محمّد عبده (ت ١٩٠٤) في القرن التاسع عشر بمحاولة متعمدة لتثبيت المفاهيم والمفترضات القديمة التي وضعها أقدم أنصار العقيدة الإسلاميّة، ممّن عرفوا في التاريخ الإسلاميّ بـ«السلف الصالح».

كان من النتائج الباقية، التي نجمت عن تسرّب الفلسفة اليونانيّة وحبّ الاستطلاع اليونانيّ إلى العرب، تعذّر الحفاظ على نزعة المحافظين الأوّلين من متكلّمين وفقهاء، أمثال مالك بن أنس، وصعوبة الإبقاء عليها بصيغتها الخالصة أو بصورتها الأصليّة. فكبار «المصلحين» من الأشاعرة الذين التزموا - كما هو مفروض - بالدفاع عن السنة، في وجه أصحاب البدع وسواهم من المفكّرين الأحرار، لم يعودوا قادرين على القيام بهذه المهمّة، دون اللجوء إلى الوسائل التي اقتبسها خصومهم عن اليونان. حتّى لكأنّ طرد «شبح» المنطق اليونانيّ، لم يعد ممكنًا إلّا باللجوء إلى «التعويذة» التي كان هذا المنطق قد سبق إلى وضعها بادئ الأمر.

وفضلًا عن ذلك، فإنّ تفاوت المفكّرين في درجة ولائهم لفلسفة اليونان

ومنطقهم، لم يسفر عن قيام فرق كلاميّة متباينة فحسب، بل ولد تيّارًا فكريًّا ذا طابع يونانيّ أبرز، سندعوه - تمييزًا له - بتيّار الفلسفة الإسلاميّة.

إنّ نشأة هذا التيّار الفلسفيّ وتطوّره هما الغرض الرئيسيّ من وضع هذا الكتاب. أمّا علم الكلام، فلن نعرض له إلّا بمقدار ما استمدّ من الفلسفة الإسلاميّة، أو عارضها، أو تجاوز عنها. وقد يضاف إلى الكلام حركة أخرى، كانت علاقتها بالفلسفة تتأرجح، هي الأخرى، بين قطبين متقابلين هما الاتّفاق التامّ والمعارضة المطلقة، وهي النزعة الصوفيّة. تعود الصوفيّة في أصولها البعيدة إلى معدن التجربة الدينيّة، التي تنبثق بدورها عن الشعور العارم بوجود الله، والإحساس باللاشيئيّة من دونه، ثمّ بالحاجة الملحّة إلى إخضاع العقل والعاطفة لهذه التجربة. فالتجربة الصوفيّة، في رأي الكثيرين، مغايرة للاختبار العقليّ أو الفلسفيّ، وفي رأي البعض معارضة له. وسواء أكانت مغايرة أم غير ذلك، فمن العسير اعتبارها غير ذات صلة بأماني الإنسان الفكريّة أو الفلسفيّة، ما دامت تقود هذا الإنسان، كما تدّعي، إلى الغرض نفسه الذي ينشده العقل، ألا وهو الإدراك التامّ والأسمى للحقيقة الخالصة. والواقع أنّ تاريخ التصوّف الإسلاميّ أشدّ ارتباطًا بتاريخ الفلسفة من بعض النزعات الصوفيّة الأخرى. فصوفيّة بعض أعلام هذه النزعة، نظير ابن عربيّ (ت ١٢٤٠) انتهت به إلى نظام كونيّ متافيزيقيّ ضخم، يتّسم بطابع فلسفيّ بارز. وعلى عكس ذلك، فإنّ استغراق بعض الفلاسفة، كابن باجه (ت ١١٣٨) وابن طفيل (ت ١١٨٥) في الفلسفة، كان لا بدّ من أن يقودهم، منطقيًّا، إلى مفهوم التجربة الصوفيّة المعروفة بالإشراق، كنتيجة نهائيّة لعمليّة الاستدلال العقليّ.

ظهرت بوادر المذهب الفلسفيّ الإسلاميّ مع الترجمات الأولى لمؤلّفات الأعلام اليونان، من السريانيّة أو اليونانيّة إلى العربيّة. وبوسعنا أن نأخذ بالرواية المتداولة التي تعتبر المؤلّفات العلميّة والطبّيّة أقدم ما ترجم إلى العربيّة. فالعرب، شيمة الفرس، الذين أسهموا إسهامًا وافرًا في بعث النهضة العلميّة والفلسفيّة في الإسلام، كانوا عمليّين في تفكيرهم، لذلك كان إقبالهم على المناحي المجرّدة في الفكر اليونانيّ مرحلة لاحقة. بل إنّ السريان النصارى،

الذين عبّدوا الطريق أمام التراث اليونانيّ، في دخوله إلى الشرق الأدنى قبيل الفتح الإسلاميّ في القرن السابع، إنّما انحصر اهتمامهم بادئ الأمر بالمنطق الأرسطوطاليّ والفلسفة الإغريقيّة، كتمهيد لدراسة المؤلّفات اللاهوتيّة. ولمّا كانت هذه المؤلّفات قد وضعت أصلًا باللغة اليونانيّة، كانت لذلك حافلة بالتعابير المنطقيّة والفلسفيّة، التي خلت الثقافة الساميّة قبل ذلك من مثلها.

وإلى جانب المؤلّفات العلميّة والطبّيّة، ربّما كان من أقدم ما نقل إلى العربيّة مجموعات من الحكم الأخلاقيّة المنسوبة إلى سقراط وصولون وهرمس وفيثاغورس ولقمان، وإضرابهم من الشخصيّات الحقيقيّة أو الأسطوريّة. فالمترجمات العربيّة عن الفلسفة اليونانيّة حافلة بمثل هذه النصوص المنحولة التي يصعب أحيانًا التأكّد من أصلها الصحيح. وبوسعنا أن نفترض أنّ السمة الأدبيّة التي اتّسمت بها هذه الآثار، والطابع البلاغيّ الذي تميّزت به، هما سرّ شهرتها الباكرة في أوساط المثقّفين. فقد كان على المترجمين أن يعتمدوا، بطبيعة الحال، على جود أسيادهم من أرباب الوجاهة والثراء. وهؤلاء، حتّى حين كانوا يبدون شيئًا من الاهتمام بغير العلوم العمليّة الخالصة كالنجوم والطبّ (وقلّما فعلوا)، إنّما حفلوا بمثل هذه الموضوعات الأخلاقيّة والدينيّة، التي حفظت وتنوقلت، كجزء من مقتضيات الكياسة الاجتماعيّة، أو مقوّمات التهذيب الخلقيّ.

كان لا بدّ، بعد فترة من أن يشتدّ الإقبال على ما هو أعرق في باب التجريد من علوم القدماء، لا سيّما علوم اليونان. فتبيّن أوّلًا أنّ المترجمين أنفسهم، بعد أن برعوا في ترجمة العلوم التي غلب عليها الطابع العمليّ، صرفوا عنايتهم إلى علوم تميّزت بصفتها النظريّة التجريديّة، وانتهوا من ثمّ إلى حمل أسيادهم على تيسير ترجمتها. ونذكر ثانيًا أنّ المناظرات الكلاميّة كانت قد بلغت، في أواخر القرن الثامن، درجة من التعقيد، لم تعد معها المناهج القديمة تفي بالدفاع عن السنّة، التي كانت في هذه الأثناء قد حظيت بتأييد سلطة الدولة. وممّا زاد في تعميم الفلسفة النظريّة مزاج بعض الوجهاء أمثال الأمير الأمويّ خالد بن يزيد، والخليفة العبّاسيّ المأمون (ت ٨٣٣)، والوزير الفارسيّ جعفر البرمكيّ (ت

٨٠٥) الذي أظهر شغفًا يفوق المعتاد بالعلوم القديمة، في شكلها الفارسيّ والهنديّ والبابليّ بصورة عامّة، وشكلها الإغريقيّ واليونانيّ بصورة خاصّة.

إنّ مشاهير المترجمين، الذين كان جلّهم من النصارى الناطقين باللغة السريانيّة، والمنتمين إلى الطائفة النسطوريّة أو إلى الفرق القائلة بالطبيعة الواحدة، لم يكونوا مجرّد تراجمة، أو مقلّدين منقادين للمؤلّفين اليونان، ولسواهم من الأعاجم، بل إنّ بعضهم، نظير حنين بن اسحق (ت ٨٧٣) ويحيى بن عدي (٩٧٤) قد أثر عنهم مؤلّفات علميّة وفلسفيّة هامّة. فحنين، على ما يبدو، وجه جلّ عنايته إلى الطبّ والعلوم الطبيعيّة، في حين أنّ يحيى كان، على ما يظهر، أميل إلى الاهتمام بالقضايا اللاهوتيّة والفلسفيّة. فقد نسب إلى أحد طلّابه المشهورين، المعروف بابن الخمّار (ت ٩٤٠)، رسالة في الوفاق بين رأي الفلسفة والنصارى تندرج في جملة الرسائل المشابهة، التي وضعها في ما بعد فلاسفة مسلمون (كابن رشد ١١٩٨)، وعالجوا في مؤلّفاتهم مسائل العقل والوحي بأسلوب منظّم.

إلّا أنّ مؤلّفات هؤلاء المترجمين الأوّلين، كانت بوجه عامّ، مجاميع تفتقر إلى الأصالة. فهي تضمّ أفكارًا التقطوها اتّفاقًا من كتب كانوا قد أنجزوا ترجمتها. على أنّ أوّل فيلسوف أصيل ألّف بالعربيّة هو مفكّر معاصر لحنين الشهير، أعني أبا يعقوب الكنديّ (حوالى ٨٦٦). كان الكنديّ، نظير سائر الفلاسفة والشارحين العرب، يختلف عن المترجمين النصارى بظاهرتين هامّتين: ديانته، وجهله التامّ للغة السريانيّة واليونانيّة، وهما - إلى جانب العربيّة - اللغتان البارزتان في ذلك العصر. والغريب في الأمر أنّ أشدّ المعجبين بالفلسفة اليونانيّة، كابن رشد مثلًا لم تتهيّأ لهم معرفة، ولو سطحيّة باللغة اليونانيّة. والسبب الرئيسيّ لذلك، كما يبدو، ازدراء العرب لسائر اللغات الأعجميّة، وهو ازدراء انتقل منهم كالعدوى، حتّى إلى جماعة من الأعاجم كانوا من أشدّ الناس تعصّبًا. صحيح أنّ بعض الفلاسفة اختاروا أن يؤلّفوا بلسانهم القوميّ، إلى جانب ما دوّنوه بالعربيّة، كما يتبيّن ممّا وضعه ابن سينا والغزالي بالفارسيّة. إلّا أنّ هذه الظاهرة، كانت في الغالب، من قبيل الولاء

القوميّ. لا مظهرًا لرغبة أصيلة في إتقان لغات عديدة، أو للتمدّح بإجادتها.

كان أولئك الفلاسفة، لجهلهم المطبق باللغة اليونانيّة، أقلّ انقيادًا في شرحهم للنصوص اليونانيّة، وأقلّ دقّة من الشرّاح اليونان الأوائل، نظير ثامسطيوس والإسكندر الأفروديسيّ. ولما كانوا يدينون بالإسلام، فقد كانوا بالطبع، حريصين على تبرير اهتمامهم بالوثنيّين من قدماء الفلاسفة. والحقّ أنّ الفقهاء درجوا منذ البدء على تأنيب جميع الذين «نظروا في كتب الفلاسفة (اليونان)»[٨]، حتّى حين لم يفقهوا مدلولها. ومثل هذا الاسترسال في المسائل الكلاميّة، كان من الظواهر المميّزة لنشوء الفلسفة الإسلاميّة. فالكنديّ، أوّل فيلسوف أصيل في الإسلام، لم يكن فيلسوفًا ذا ولع بالكلام وسحب، بل كان، إلى حدّ ما، متكلّمًا ولوعًا بالفلسفة. لذلك يسوغ لنا القول إنّ الكنديّ يقف على الخطّ الفاصل ما بين الفلسفة والكلام - ذلك الخطّ الذي حاول الفلاسفة اللاحقون أن يجتازوه بجرأة ربّما كانت أوفر. أمّا مدى نجاحهم في ذلك، ومقدار ما تيسّر لهم أن يطووا من المسافة الفاصلة بين العقيدة الإسلاميّة والفكر اليونانيّ التأمّليّ، فسينجلي في فصول تالية. لكن يجوز لنا، في هذه المرحلة من البحث، أن نقول إنّ اشتغال الكنديّ بمسائل الكلام حال دون إغراق العقيدة الدينيّة في تيّار الفكر الفلسفيّ التجريديّ، ودون تسخير نور الإيمان الفائق للطبيعة لنور العقل الطبيعيّ، تسخيرًا تامًّا. وهو إغراء جارف لم تتمكّن الفلسفة الإسلاميّة، آخر الأمر من مقاومته. ذلك أنّ نزعة «الإشراقيّين» في تاريخ الفلسفة الإسلاميّة انتهت بالضبط إلى إثبات حقّ العقل في أن يتسلّق مراقي المعرفة، ويرفع حجب الطلاسم، التي طالما سترت الحقيقة في أبعد أغوارها. وفي رأي ابن باجه وابن طفيل وابن رشد، وسواهم، أنّ غاية العقل القصوى إنّما هي «الاتّصال» بالعقل الكلّيّ أو العقل الفعّال، لا الاستنارة التي تهبها المكاشفة الإلهيّة، بإدخال النفس تلطّفًا إلى حظيرة المصطفين، ومنحهم نعمة الإدراك. فواضح بهذا المعنى أنّ الفلاسفة المسلمين بقوا أوفياء للمثل اليونانيّ الأعلى،

(٨) الملل والنحل، ص ١٨. أنظر أيضًا: الأشعري، مقالات الإسلاميّين، ص ٤٨٥.

في تمجيده للإنسان، وفي إيمانه بقدرته الفكريّة التي لا تحدّ، وطاقته على الاستغناء كليًا عن أيّ نور ينبعث من عالم الغيب.

بهذا المعنى أيضًا ينبغي أن يقال في الفلسفة الإسلاميّة أنّها سلكت في نشوئها وتطوّرها مسلكًا خاصًا أسبغ عليها وحدة منسجمة، هي الميزة الخاصّة بالحركات الفكريّة الكبرى في التاريخ. على أنّنا يجب أن لا نتوهّم أنّ السبيل الذي سلكته في نشوئها كان سديدًا تمامًا. فهنالك جماعة من ألمع مفكري الإسلام، نظير النظام (ت ٨٤٥؟) والرازي (ت ٩٢٥) والمعرّي (ت ١٠٥٧)، انحرفوا عن المجرى الفكريّ العامّ في الإسلام، فأضافوا بأصواتهم المتباينة نغمًا ناشزًا إلى سيمفونيا لولاه لكانت لحنًا رتيبًا. والصعوبة في شرح أفكارهم بشيء من الشمول تتّصل بطابعها غير المألوف. صحيح أنّ الإسلام قد ولّد نفوسًا معارضة ومارقة كهذه، لكنّه لم يتمكّن آخر الأمر من أن يحتضنها.. ومؤرّخ الفكر الإسلاميّ لا يستطيع أن يتجاوز عنها، دون أن يشوّه المشهد بجملته.

الباب الأوّل

تراث اليونان والإسكندرية والمشرق

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الشرق الأدنى في القرن السابع

أنجز العرب فتح الشرق الأدنى عمليًّا سنة ٦٤١، وهي السنة التي سقطت فيها مدينة الإسكندريّة في يد القائد العربيّ عمرو بن العاص. وكانت الثقافة الإغريقيّة قد ازدهرت في مصر وسورية والعراق منذ عهد الإسكندر الكبير، لكنّ احتلال الإسكندريّة ألقى بها تحت الحكم العربيّ ووضع حدًّا نهائيًّا لسيطرة الفرس والروم التي شملت هذه المنطقة قرونًا عديدة.

تردّي الأوضاع الداخليّة

إنّ السرعة التي تمّ بها هذا الفتح تعود إلى عوامل عديدة. فقد تسلّم العرش الأمبراطور الرومانيّ هرقل سنة ٦١٠، فكان ذلك فاتحة عهد من القتال المرير ما بين الفرس والروم. وكان هؤلاء قد تورّطوا في صراع طويل من أجل السيادة العسكريّة في الشرق الأدنى. هذا الصراع كان قد أضعف القوّتين المتنازعتين إلى حدّ مكّن الجيوش العربيّة من إحراز سلسلة من الانتصارات الحاسمة على ذينك الجيشين المتفوّقين عدّة وعددًا تفوّقًا كبيرًا، على الرغم من أنّ العرب لم يكن لهم خبرة بأعمال حربيّة واسعة النطاق.

يضاف إلى ذلك أنّ الخلافات اللاهوتيّة والمنازعات الدينيّة التي نشبت بين النساطرة ودعاة الطبيعة الواحدة (اليعاقبة) والملكانيّين (الأرثوذكس) عملت كثيرًا على تردّي الحالة العامّة، وشيوع النقمة بين الرعايا على اختلافهم في مصر

وسورية والعراق. فليس من المستغرب، في هذه الأحوال، أن تعمد أكثريّة كبيرة من هؤلاء المواطنين إلى استقبال العرب كمحرّرين، متوقّعين أن يرفع الفتح العربيّ عن كاهلهم النير الثقيل الذي شدّتهم به القسطنطينيّة بحكم التزامها بالدفاع عن العقيدة الرسميّة (الملكانيّة)، لا سيّما في عهد يوستنيانوس (٥٢٧-٥٦٥).

نشاط المراكز الفكريّة

كانت مدينة الإسكندريّة أهمّ المراكز لدراسة فلسفة اليونان ولاهوتهم في القرن السابع، لكنّها لم تكن قطعًا المركز الوحيد. فدراسة اللغة اليونانيّة تعود في سورية والعراق إلى القرن الرابع للميلاد. ففي شماليّ سورية تركّزت هذه الدراسة في أنطاكية وحرّان والرها وقنسرين، وفي العراق الأعلى نشطت في نصيبين ورأس العين. وكان بعض هذه المراكز على جانب من الازدهار عندما اكتسحت جيوش العرب سورية والعراق. وقد كانت الغاية الأولى من تعلّم اللغة اليونانيّة أتاحة المجال للعلماء الناطقين بالسريانيّة، في هذه المعاهد الجليلة، للاطّلاع على مؤلّفات اليونان اللاهوتيّة التي صدرت مجملها عن الإسكندريّة. وفي الوقت نفسه، تمّ نقل العديد من الرسائل اللاهوتيّة إلى اللغة السريانيّة، نذكر منها **التاريخ الكنسيّ** ليوسيبيوس وكتاب **الإقرارات** *Recognitiones* المنسوب إلى القدّيس كليمانتس الإسكندريّ، **والتجلّي الإلهيّ** ليوسيبيوس *Theophony* وخطب *Discourses* طيطوس البوستري ضدّ المانويّين، ومؤلّفات ثيودور الموبسيوستي وديودورس الطرسوسي[١].

وإلى جانب ترجمة المؤلّفات اللاهوتيّة، جرت في كثير من الأحيان ترجمة مؤلّفات في موضوع المنطق. وكان الداعي إلى التوفّر عليها الحاجة إلى المزيد من تقصّي معاني المفاهيم اللاهوتيّة، والوقوف على الأساليب الجدليّة في المناقشات التي دارت آنذاك حول طبيعة المسيح. لكنّ الواضح أنّ التراجمة لم

(١) أنظر: Duval, *Histoire d'Edesse*, p. 162, and Wright, *History of Syriac Literature*, pp. 61 f.

يتجاوزوا كتاب **الإيساغوجيّ** لفرفوريوس، وكتاب **المقولات** *Categories* وكتاب **العبارة** *Hermeneutica* وكتاب **القياس**[٢] *Analytica Priora* لأرسطو. ففي الأصول العربيّة رواية تقترن باسم الفارابي مؤدّاها أنّ الأبحاث المنطقيّة لم تتخطّ كتاب **القياس** آنذاك، وذلك بداعي المحاذير الكامنة في دراسة البراهين والمغالطات الجدليّة[٣].

ولم يحل الفتح العربيّ، بوجه عامّ، بين العلماء ومواصلة مباحثهم في الرها ونصيبين وسائر مراكز العلم في الشرق الأدنى. وممّا يدلّ على ذلك أنّ الرها استمرّت على نشاطها العلميّ حتّى العقود الأخيرة من القرن السابع. وضخامة التتاج اللاهوتيّ والفلسفيّ الذي خلفه أحد كبار علمائها يعقوب الرهاويّ (ت ٧٠٨) دليل تاريخيّ ساطع على ما كان يتمتّع به هو وزملاؤه من حرّيّة الفكر[٤].

وكذلك في دير قنسرين اليعقوبيّ في شماليّ سورية، فقد واصل العلماء دراساتهم اللاهوتيّة في غضون القرن السابع، دون إزعاج. أسّس هذا الدير في القرن السادس يوحنّا بارافتونيا (ت ٥٣٨). وقد نبغ فيه علماء عديدون كان أبرزهم سويروس سيبوخت (ت ٦٦٧) الذي وضع شروحًا لكتابين من كتب أرسطو هما كتاب **العبارة** وكتاب **الشعر** وألف رسالة في أقيسة كتاب **التحليلات الأولى**[٥]. وكان أشهر تلامذة سويروس هو يعقوب الرهاويّ الذي تناول نشاطه علومًا عديدة متباينة، شملت اللاهوت والفلسفة والجغرافية والنحو وسواها. ولدينا من آثاره الفلسفيّة رسالة في **المصطلحات العلميّة**، وكتاب **الكرّاس**،

---

(٢) أنظر: Georr, *Les catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*, p. 14; Baumstark, *Geschichte der Syrischen Literatur*, p. 101; Wright, *History of Syriac Literature*, pp. 64 f.

(٣) أنظر ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ج ٢، ص ١٣٤ وقابل أدناه ص ١٥٩. Georr, *Les catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*, p. 14.

(٤) للاطّلاع على إنتاج الراهب يعقوب انظر: Duval, *Histoire d'Edesse*, pp. 244-51.

(٥) Georr, *Les catégories*, pp. 25 f. Duval, *La littérature syriaque*, p. 257; Wright, *History of Syriac Literature*, p. 138.

وترجمة سريانيّة لكتاب **المقولات**[٦].

وقد تخرّج في دير قنسرين اثنان آخران من مشاهير العلماء هما أثناسيوس البلديّ (ت ٦٩٦) وتلميذه جاورجيوس أسقف العرب (ت ٧٧٤)، اللذان وضعا ترجمات وشروحًا لكتاب **المقولات** وكتاب **العبارة**، وللقسم الأوّل من كتاب **القياس** لأرسطو، وكذلك لكتاب **الإيساغوجي** لفرفوريوس[٧]. ويبلغ من اطّراء رينان لمؤلّفات جاورجيوس هذا أنّه يقول عنه: «ليس بين الشارحين السريان مَن يباريه من حيث أهمّيّة مؤلّفاته ودقّة أسلوبه في الأداء»[٨].

وكان هنالك معهدان آخران للعلوم اليونانيّة في القرن السابع أحدهما في حرّان والآخر في جنديسابور. فحرّان الواقعة في شماليّ سورية كانت موطنًا لطائفة من عبدة النجوم، اعتبرهم العبّاسيّون خطأً من الصابئة الذين ورد ذكرهم في القرآن. وكانت ديانتهم هذه والمؤثّرات الهيلينيّة والغنوصيّة والهرمسيّة التي وقعوا تحتها قد أعدّتهم بصورة فريدة ليقوموا بدور الوسطاء في انتقال العلوم اليونانيّة إلى العرب وفي تزويد البلاط العبّاسيّ، منذ مطلع القرن التاسع، بفئة من أكثر المنجّمين حظوة فيه. وسيتاح لنا في ما بعد التطرّق إلى المآثر التي خلّفتها جماعة من كبار علماء حرّان، نظير ثابت بن قرّة الشهير (ت ٩٠١) وابنه سنان، وحفيديه ثابت وإبراهيم، في ميدان العلوم الرياضيّة والفلكيّة، وكيف لعبوا عن طريقها دورهم في نشر علوم اليونان بين العرب.

أمّا مدرسة جنديسابور التي أنشأها كسرى أنوشروان (الأوّل) حوالي سنة ٥٥٥ فقد اشتهرت بوصفها مؤسّسة كبرى للعلوم اليونانيّة القديمة في غربيّ آسيا، وقدّر لتأثيرها أن يمتدّ إلى العالم الإسلاميّ في العصر العبّاسيّ. فالمعلّمون

---

(٦) Geoff, *Les catégories*, p. 27; Baumstark, *Geschichte*, pp. 248-56.
وقد أنكر ريت Wright نسبة الكتاب الأخير إلى يعقوب الرهاويّ، انظر: *History of Syriac Literature* p. 91, notes.

(٧) أنظر: Wright, *History of Syriac Literature*, pp. 155 ff
Duval, *La littérature syriaque*, pp. 258 ff.

(٨) أنظر: Renan, *De philosophia peripatetica apud syros*, p. 33.

النساطرة الذين أتاح لهم كسرى، بفضل تحرّره الفكريّ، فرصة استئناف دراساتهم العلميّة، واصلوا فيها ما كانوا زاولوه من العلوم السريانيّة واليونانيّة. وكذلك المعلّمون اليونان قد استقبلوا على الرحب والسعة في البلاط الفارسيّ، عندما أمر يوستنيانوس بإقفال مدرسة أثينا، وحمل الأساتذة الوثنيّين فيها على الفرار بداعي الاضطهاد سنة ٥٢٩. وبعد فترة من الزمن، أحرزت جنديسابور، بأطبّائها ومدرستها الطبيّة ومرصدها الفلكيّ، شهرة واسعة. وكانت ما تزال على جانب من الازدهار عندما بنى الخليفة العبّاسيّ المنصور مدينة بغداد سنة ٧٦٢. ولمّا كانت جنديسابور قريبة من بغداد وكان الفرس على اتّصال سياسيّ وثيق بالخلافة العبّاسيّة، انطلقت من هذه المدرسة بالذات نشاطات علميّة وفكريّة هامّة، عمّت أصقاع الأمبراطوريّة الإسلاميّة. وقد كانت جنديسابور، منذ البدء، تزوّد الخلفاء في بغداد بأطبّاء البلاط، نظير أفراد أسرة بختيشوع النسطوريّة المشهورة، الذين خدموا الخلفاء بإخلاص ما يزيد على القرنين، وعملوا على إنشاء أوّل مستشفى ومرصد في بغداد على غرار جنديسابور، وذلك أبان خلافة هارون الرشيد (٧٨٦-٨٠٩) وولده المأمون (٨١٣-٨٣٣)[٩]. أمّا الاهتمام بالفلسفة اليونانيّة والعلوم النظريّة، فإنّ الفضل الجليل يعود فيهما إلى مدرسة جنديسابور أيضًا. ذلك أنّ يحيى البرمكيّ (ت ٨٠٥) الفارسيّ، وزير هارون الرشيد ومستشاره الموثوق، هو الذي عمل على تنشيط ترجمة المؤلّفات اليونانيّة إلى العربيّة وذلك بدافع ولعه بالعلوم اليونانيّة. وكان يوحنّا بن ماسويه (ت ٨٧٥)، وهو تلميذ جبرائيل بن بختيشوع، ومعلّم حنين الشهير، أوّل مترجم بارز للمؤلّفات اليونانيّة إلى العربيّة، وأوّل رئيس لمدرسة بغداد (بيت الحكمة) التي أنشأها المأمون سنة ٨٣٠.

(٩) إبن العبري، مختصر تاريخ الأمير، ص ١٣٠ وما بعد، و Hitti, *History of the Arabs*, p. 309, 365, 373 f.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ترجمات النصوص الفلسفيّة

تعريب الدواوين

بعد أن تمّ للعرب فتح الشرق الأدنى، بقوا نحوا من قرن منهمكين بالمشاكل الطارئة التي عرضت لهم في إدارة أمبراطوريّة مترامية الأطراف، وبصيانة المكاسب العسكريّة والسياسيّة التي أحرزوها. فالخلفاء الأمويّون، بصورة خاصّة (٦٦١-٧٥٠)، جابهتهم عمليّات تكيّف فرضها الوضع الجديد، كان من أشدّها إلحاحًا قضيّة بسيطة في ذاتها، هي ضبط حسابات الدولة وحفظ الدواوين. ذلك أنّ العرب لم يكن لهم سابقًا شيء من الخبرة في هذا الميدان في موطنهم الصحراويّ. لذلك قنع الأمويّون، أوّل الأمر، بترك الأمور على ما كانت عليه، وصرفوا النظر عن الدواوين فضلًا عن كتّاب الدواوين، مع أنّ الكثيرين من هؤلاء كانوا في خدمة البيزنطيّين. كما كان سرجون بن منصور، والد القدّيس يوحنّا الدمشقيّ، إذ كان قيّمًا على الشؤون الماليّة لمعاوية. على أنّ الرغبة في إجراء تبديل في الإدارة لم تلبث أن تجلّت في عهد الخليفة الأمويّ عبد الملك بن مروان (٦٨٥-٧٠٥) واستمرّت في عهد خلفائه الأقربين. وفي طليعة هذه التبديلات اقتباس العربيّة كلغة الدواوين والسجلّات العامّة بدلًا من الفارسيّة واليونانيّة[١٠].

(١٠) إبن النديم، الفهرست، ص ٣٥٢ وما بعد.

كان إحلال العربيّة محلّ الفارسيّة أو اليونانيّة، في أواخر القرن السابع، وجعلها اللغة الرسميّة للدولة، المحاولة الأولى التي قام بها الحكّام العرب من أجل توطيد سلطتهم اللغويّة، بعد توطيد سيادتهم العسكريّة والسياسيّة على الشعوب التي خضعت لسلطانهم. وسواء أصحّ أنّ هذا التبديل اللغويّ كان، كما تشير المصادر، وليد الغيرة التي أحسّ بها المسلمون من استئثار غير المسلمين (لا سيّما النصارى واليهود) بالوظائف الديوانيّة الرسميّة، أم لم يصحّ، فقد كانت هنالك أيضًا اعتبارات عمليّة جعلت التحوّل إلى العربيّة أمرًا محتّمًا.

تعريب العلوم الأعجميّة

كانت هنالك اعتبارات عمليّة أخرى دعت إلى نقل المؤلّفات العلميّة والطبّيّة القديمة إلى العربيّة، مع أنّها انحصرت بادئ ذي بدء في علوم نفعيّة أو شبه نفعيّة، كالطبّ والكيمياء والتنجيم. فبالاستناد إلى ابن النديم (ت ٩٩٥)، وهو أقدم المصادر وأوثقها، يجب إرجاع الفضل في الشروع بترجمة كتب الصنعة والتنجيم والطبّ إلى خالد بن يزيد (ت ٧٠٤)[١١]. وهو الأمير الأمويّ الذي تحوّل إلى درس الكيمياء ليسلو عن ضياع حقّه في الخلافة. وقد وصلتنا قصائد ورسائل عديدة منسوبة إليه، لكن من المحال إثبات صحّة هذه النسبة، أو تعيين الفضل الذي يدين به مؤلّفها أيًّا كان، للأصل اليونانيّ أو لسواه من الأصول الأعجميّة[١٢].

وهناك رواية أوثق تنسب إلى الطبيب اليهوديّ ماسرجويه تعريب كتاب **الخلاصة الطبّيّة** (الكناش بالسريانيّة) الذي وضعه طبيب إسكندريّ من القائلين بالطبيعة الواحدة اسمه أهرن، وذلك في عهد الخليفة الأمويّ مروان بن الحكم (٦٨٣-٦٨٥)[١٣]. وكان هذا الكتاب قد اكتسب في أوساط السريان شهرة

(١١) إبن النديم، **الفهرست**، ص ٥١١، وصاعد، **طبقات الأمم**، ص ٤٨، ٦٠.

(١٢) حول هذا الموضوع بحث نقديّ لروسكا، انظر: Ruska, *Arabischen Alchemisten*, p. 8 f.

(١٣) إبن جلجل، **طبقات الأطبّاء**، ص ٦١، ابن العبري، **مختصر**، ص ١١٢، **الفهرست** ص ٤٢٧، القفطي، **تاريخ الحكماء** ص ٣٣٤ وما بعد. Hitti, *History of the Arabs*, p. 309, 365, 373 f.

واسعة، وكان بلا شكّ، من أقدم ما نقل إلى العربيّة من كتب الطبّ.

وممّا هو من الأهمّيّة بمكان في تاريخ الترجمة في غضون العقود الخمسة التالية الآثار التي خلّفها عبدالله بن المقفّع. وعبدالله هذا فارسيّ الأصل مجوسيّ العقيدة، اعتنق الإسلام ومات قتلًا سنة ٧٥٧. وهو صاحب الفضل في ترجمة حكايات الحكيم الهنديّ بيدبا المجموعة في كتاب **كليلة ودمنة** من اللغة البهلويّة إلى العربيّة. والكتاب من روائع الأدب العربيّ وهو ما زال يعتبر حتّى اليوم نموذجًا للإنشاء العربيّ الرفيع. وقد نقل عبدالله إلى العربيّة، فضلًا عن ذلك الكتاب الفارسيّ **خداي نامه** أو (تاريخ ملوك الفرس) وكذلك **آين نامه** أو (**كتاب التاج**) وكتاب **مزدا**، وسيرة **أنوشروان** ووضع عددًا كبيرًا من الرسائل الأصيلة في الأدب والأخلاق[١٤].

الترجمة في عهد المنصور

وأهمّ من ذلك، بالنسبة إلى غرضنا، الرواية التي تنسب إلى عبدالله (أو إلى ابنه محمّد) ترجمة كتاب **المقولات** وكتاب **العبارة** وكتاب **البرهان** (لأرسطو)؛ وكتاب **إيساغوجي** (لفرفوريوس)، للخليفة العبّاسيّ المنصور (٧٥٤-٧٧٣)[١٥]. وسواء أكان ابن المقفّع هو صاحب الفضل في ترجمة المؤلّفات المنطقيّة المذكورة أم سواه، فمن الثابت أنّ عمليّة ترجمة الآثار العلميّة والفلسفيّة لم تبدأ جدّيًّا إلّا في العصر العبّاسيّ، وعلى الأخصّ قبل خلافة المنصور، الذي تذكر مصادرنا أنّه كان بارعًا في الفقه ومولعًا بالفلسفة والفلك[١٦]. فهذا الخليفة، الذي وصف بالتقشّف، أدخل في خدمته أبرز الأطبّاء والعلماء والمنجّمين، وكان أشهر أطبّائه الممثّل الأوّل لأسرة يختيشوع، جاورجيوس بن جبرائيل،

---

(١٤) **الفهرست**، ص ١٧٨، ومن الذين نقلوا عن الفارسيّة: النوبختي والحسن بن سهل المنجم واسحق بن يزيد وزاديويه، وبهرام (المصدر نفسه، ص ٣٥٥-٣٥٦).

(١٥) القفطي، **تاريخ الحكماء**، ص ٢٢٠ وصاعد، **طبقات الأمم**، ص ٤٩. أنظر مخطوط رقم ٣٣٨ في جامعة القدّيس يوسف - بيروت، قابل: Kraus, *Rivista degli Studi Orientali*, 1934, N° 14, pp. 1-20.

(١٦) ابن العبري، **مختصر**، ص ١٣٥ وما بعد.

رئيس مدرسة جنديسابور في فارس، وتلميذه عيسى بن شهلاثا. أمّا المنجّمون فكان أشهرهم رجلًا فارسيًّا من أسرة تضاهي آل بختيشوع مكانة من العلماء والمنجّمين هي أسرة آل النوبختي[١٧]. وأمّا العلماء الذين عهد إليهم المنصور بنقل المؤلّفات الطبّيّة وسواها، فقد كان أشهرهم البطريق، صاحب الفضل في ترجمة العديد من كتب الطبّ والتنجيم[١٨].

وفي عهد هذا الخليفة، كما جاء في بعض المصادر، ترجمت عدّة رسائل لأرسطوطاليس وكتاب **المجسطيّ** لبطليموس. **وأصول الهندسة** لأقليدس، وعدد آخر من المؤلّفات اليونانيّة[١٩]. لكن يتعذّر التحقّق من صحّة هذه الروايات دومًا. على أنّ الانطباع العامّ الذي يخرج به القارئ من المصادر القديمة أنّ المنصور كان ذا اهتمام كبير بالمؤلّفات العلميّة والفلسفيّة، وأنّه شجّع المترجمين وأحاطهم برعايته. لكنّ حركة الترجمة، إمّا لندرة المترجمين الأكفّاء أو لصعوبة الحصول على النصوص العلميّة والفلسفيّة اليونانيّة، لم تتقدّم كثيرًا قبل مطلع القرن التاسع. وفي تلك الحقبة سعى حفيد للمنصور هو المأمون بجهد منظّم وعزم أكيد، إلى الحصول على أهمّ الآثار اليونانيّة في العلم والفلسفة، وإلى تأمين نقلها إلى العربيّة.

الترجمة في عهد الرشيد

إنّ الخليفتين اللذين تولّيا السلطة مباشرة بعد المنصور لم يبديا اهتمامًا كبيرًا بالنشاط الأدبيّ والعلميّ الذي استهلّه هو في بغداد. أمّا هارون الرشيد فقد أظهر، على ما يبدو، عناية وافرة بالتقدّم العلميّ. فكان طبيب بلاطه يوحنّا بن موسويه ألمع شخصيّة علميّة وأدبيّة في هذا العصر. وفي رواية لابن العبريّ أنّ هارون الرشيد لم يكتف باتّخاذ ابن ماسويه طبيبًا خاصًّا به، بل عهد إليه بترجمة

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٢٤-١٢٥.

(١٨) **الفهرست**، ص ٣٥٤، و Dunlop, «The Translations of al-Bitriq and Yahya (Yuhanna) b. al-Bitriq», in *Journal of Royal Asiatic Society*, 1959, pp. 140 f.

(١٩) المسعودي، مروج الذهب، ج ٨، ص ٢٩١-٢٩٢.

المؤلّفات الطبّيّة القديمة[٢٠]. يؤيّد ذلك أنّ المأمون عيّنه في ما بعد رئيسًا لبيت الحكمة الذي أنشأه في بغداد سنة ٨٣٠[٢١]. ولئن كان من الصعب التأكّد من اشتغال ابن ماسويه بالترجمة، فمن الثابت أنّه وضع عددًا من المؤلّفات جلّها في موضوع الطبّ، ولكنّها بالنسبة إلى ما نحن بصدده ذات أهمّيّة عارضة[٢٢].

العناية بالعلوم العمليّة

وفي عهد هارون الرشيد (وربّما في عهد المنصور) ترجمت إلى العربيّة رسالة هنديّة شهيرة في النجوم تعرف في اللغة الأصليّة بـ«سيدهنتا»، نقلها إلى العربيّة محمّد بن إبراهيم الفزاري (ت ٨٠٦). ومحمّد هذا وأبوه إبراهيم، اللذان صنعا، في ما يروى، أوّل أسطرلاب في الإسلام، يعتبران أوّل فلكيّين إسلاميّين[٢٣].

وهناك فلكيّون آخرون أنتجوا في عهد الرشيد إنتاجًا ذا بال. فقد قيل إنّ عمر بن الفرّخان وضع شرحًا لكتاب الأربعة لبطليموس الذي نقله البطريق إلى العربيّة في عهد المنصور[٢٤]. وقد حظي فلكيّ يهوديّ من أصل فارسيّ اسمه ما شاالله (ت ٨٠٢)، عاصر المنصور والرشيد والمأمون، بإطراء ابن النديم الذي يدعوه «أوحد زمانه في علم الأحكام»، وينسب إليه وضع عدّة مؤلّفات في الفلك والتنجيم والآثار العلويّة، بل وفي الدول والملل[٢٥]. وهناك فلكيّ فارسيّ آخر، هو أبو سهل الفضل النوبختي، وهو سليل الأسرة الشيعيّة الشهيرة «آل نوبخت»،

---

(٢٠) مختصر، ص ١٣١. قابل: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ج ١، ص ١٧٥، وابن جلجل، طبقات الأطبّاء، ص ٦٥، والقفطي، تاريخ الحكماء، ص ٣٨٠.

(٢١) أنظر أدناه.

(٢٢) Hitti, *History of the Arabs*, p. 364. و الفهرست، ص ٤٢٥-٤٢٦، وابن جلجل، طبقات الأطبّاء، ص ٦٥-٦٦.

(٢٣) صاعد، طبقات الأمم، ص ٤٩-٥٠، القفطي، تاريخ الحكماء، ص ٢٧٠، المسعوديّ، مروج الذهب، ج ٨، ص ٢٩٠-٢٩١، الفهرست، ص ٣٩٥.

(٢٤) الفهرست، ص ٣٩٥.

(٢٥) الفهرست، ص ٣٩٦، القفطي، تاريخ الحكماء، ص ٣٣٧.

التي تحدّرت من صلب رجل مجوسيّ النشأة اعتنق الإسلام ثمّ التحق بخدمة المنصور فجعله منجم بلاطه الخاصّ. وأبو سهل هذا، الذي خلف أباه في وظيفته، كان كما يروى أمين مكتبة الرشيد ومنجمه الخاصّ، وقام بنقل كتب في الفلك من الفارسيّة إلى العربيّة[٢٦].

إنّ وفرة المؤلّفات الفلكيّة سمة خاصّة ذات مغزى تتّصل بعهد الرشيد، بل قل بعهود الخلفاء العبّاسيّين الأوائل. فالانتفاضات السياسيّة التي تلت سقوط السلالة الأمويّة، وانتقال الخلافة إلى بني العبّاس، قد أقنعت هؤلاء بأنّ مصير الإنسانيّة، وقيام الدول وانحلالها، هي أسرار محفوظة في ثنايا النجوم، وأنّه من شأن الحكماء وحدهم حلّ رموزها والكشف عن خفاياها. ومن هنا كان اهتمامهم البالغ بحيازة مؤلّفات القدماء في التنجيم، وفي نقلها إلى العربيّة. حتّى إنّ أكثر خلفاء العصر انفتاحًا، نظير المأمون، لم يتحرّر من هذا الاعتماد على النجوم، ولم يكتف بأن ألحق بخدمته منجّمًا خاصًّا بالبلاط وحسب، بل كان لا يقوم بعمل عسكريّ أو سياسيّ هامّ إلّا بعد أن يستشيره بشأنه أوّلًا.

العناية بالعلوم النظريّة

كانت أكثر الترجمات التي ذكرت حتّى الآن، كما يلاحظ، في فروع الطبّ والتنجيم العمليّة. ومع أنّ شيئًا من التحوّل عن هذا الاتّجاه يبرز في بعض المؤلّفات، نظير كتاب ماشاالله في تاريخ البدع، الموسوم بـ**كتاب الدول والملل**، وهو الموضوع الذي غدا ميدانًا محبّبًا لمؤرّخين لاحقين، فإنّ أولى الترجمات الفلسفيّة كانت، على ما يبدو، من عمل يحيى (يوحنّا) بن البطريق الذي عاصر الرشيد والمأمون كليهما. ومع أنّ أكثر المصادر تذكر أنّ يحيى هذا قد توفّر على الاهتمام بالطبّ، وعمل على ترجمة عدّة مؤلّفات في هذا الحقل، لكنّه برع بالدرجة الأولى في موضوع الفلسفة[٢٧].

---

(٢٦) **الفهرست**، ص ٣٩٦-٣٩٧.

(٢٧) ابن العبري، **مختصر**، ص ١٣٨، ابن جلجل، **طبقات الأطبّاء**، ص ٦٧.

وعلى ذلك فأهمّ الكتب التي يعود فضل ترجمتها إليه هو بلا شكّ كتاب **طيماوس** لأفلاطون. إشتمل هذا الكتاب، كما جاء في الفهرست، على ثلاث مقالات[٢٨]. ومع أنّه لا سبيل إلى التثبّت من خلال الخبر الوجيز في **الفهرست**، وفي غيره من المصادر، ما إذا كان المراد بذلك كتاب **طيماوس** كاملًا، أو الموجز الذي وضعه جالينوس له[٢٩]، فأغلب الظنّ أنّ المقصود ههنا هو موجز جالينوس لهذه المحاورة الرائعة والمعقّدة.

وقس عليه من حيث الأهمّيّة ترجمة ابن البطريق لكتاب أرسطو في **النفس**، كما لخّصه، في الراجح، ثامسطيوس. وهذا التلخيص للكتاب مع تلخيص إسكندر الأفروديسيّ له، كان ذا تأثير حاسم في تطوّر نظرة العرب إلى علم النفس كما أخذوه عن أرسطو، وبالأخصّ إلى مذهب أرسطو في العقل.

أمّا سائر المؤلّفات الفلسفيّة التي ينسب نقلها إلى هذا العالم، فهي جميعًا لأرسطوطاليس. منها كتاب **الحيوان** (في ١٩ جزءًا)[٣٠] وكتاب **القياس**[٣١]، وكتاب سرّ **الأسرار** المنحول، الذي انتشر انتشارًا واسعًا بين المؤلّفين اللاتين في العصر الوسيط. وقد عثر ابن البطريق، على هذه الكتب كما يروى فيما كان يبحث عن كتاب أرسطو في السياسة بأمر من الخليفة[٣٢].

المبادرة الفرديّة في الترجمة

وقد نحا منحى ابن البطريق في ترجمة المؤلّفات الفلسفيّة، في ما بعد، علماء أكثر منه كفاءة، فنقّحت بعض ترجماته وأعيدت ترجمة بعضها الآخر، وذلك بداعي الرغبة في المزيد من الدقّة في الأداء. وقد شهد مطلع القرن التاسع تهافتًا أصيلًا على المدوّنات الفلسفيّة والعلميّة عمدت فيه جماعة من الوجهاء إلى

---

(٢٨) **الفهرست**، ص ٣٥٨، انظر أيضًا: المسعوديّ، التنبيه والإشراف، ص ١٦٣، القفطي، **تاريخ الحكماء**، ص ١٣١، ١٨.

(٢٩) Steinschneider, *Die Arabischen Uebersetzungen*, pp. 58 f.

(٣٠) **الفهرست**، ص ٣٦٦.

(٣١) قابل: Dunlop, «Translations», p. 145.

(٣٢) المرجع نفسه، ص ١٤٧، وابن جلجل، **طبقات الأطبّاء**، ص ٦٧-٦٨.

منافسة الخلفاء أنفسهم في رعايتها. ولم يكن قد سبق للترجمة، قبل الآن، أن بلغت مرحلة المبادرة الفرديّة، أو الحبّ الخالص للمعرفة. وكما كانت الموضوعات الأدبيّة التي شغلت العرب، كإنشاء الرسائل ونظم الشعر وتدوين الأخبار تعتمد على جود الأغنياء في رعايتها وعلى عنايتهم بها، كذلك غدا النتاج الفلسفيّ العلميّ. بل إنّ الحاجة إلى الرعاية كانت أشدّ حيث كانت المعارف أقرب إلى التجريد. وقد ذكرنا سابقًا عن خالد بن يزيد الأمويّ أنّه أنفق بسخاء على ترجمة كتب في التنجيم والكيمياء في عهد يرتقي إلى القرن السابع. إنّما اقتضى لاستئناف هذه الحركة ما يزيد على نصف قرن، وذلك في عهد الخليفة العبّاسيّ الثاني المنصور. وكان من العوامل الحاسمة في استمرار هذا النشاط الغيرة التي أظهرتها أسرة البرامكة، وعلى الأخصّ يحيى، على علوم اليونان، إذ سبق أن كانت موضوع عناية ودرس في بلاد فارس منذ عهد أنوشروان. ثمّ خطت خطوات واسعة إلى الأمام في جنديسابور وفي مدينة مرو[٣٣].

وكان بين رعاة العلم والفلسفة أفراد من أسرة عرفت بالغنى والجاه هم بنو موسى الذين أنفقوا بسخاء على حيازة الكتب العلميّة والفلسفيّة وعلى ترجمتها. ويخصّ ابن النديم بالذكر ثلاثة من أفراد هذه الأسرة الشهيرة يحقّ لهم الفخر ليس بالثروة الطائلة وحسب، بل بما أظهروه كذلك من ألمعية فكريّة أصيلة. فقد نافسوا الخلفاء في إرسال الوفود إلى بلاد الروم لشراء الكتب اليونانيّة، وفي التعاقد مع خيرة أرباب الخبرة من المترجمين في أصقاع الأمبراطوريّة. ولئن كانت عنايتهم بالعلوم الرياضيّة والفلكيّة قد طغت على مجهودهم العلميّ العامّ، فممّا يشهد على اهتمامهم الواسع بالعلوم جملة رسالتان نسبتا إلى محمّد بن موسى، أحد أفرادها اللامعين[٣٤]، هما رسالة في الجزء وأخرى في أزليّة العالم.

---

(٣٣) أنظر أعلاه، ص ٣٠.

(٣٤) الفهرست، ص ٣٩٢-٣٩٣، ٣٥٣، القفطي، تاريخ الحكماء، ص ٣١٥-٣١٦، ٤٤١ وما بعد.

الترجمة في عهد المأمون

ومع ذلك فليس بين رعاة العلم اليونانيّ، ممّن مرّ بنا ذكرهم، مَن استطاع أن يضاهي باندفاعه وكرمه وتفوّقه الفكريّ الخليفة العبّاسيّ العظيم المأمون، الذي كان عهده نقطة تحوّل في تقدّم الفكر الفلسفيّ والنشاط الكلاميّ في الإسلام. فقد أضاف إلى جلال الخلافة فضيلة التفاني الفكريّ العميق النادرة الوجود. إذ كان يرئس مجالس العلماء التي انعقدت حول الجدل في مسائل كلاميّة وفلسفيّة باللغة الجرأة، جرى فيها النقاش بحسب أدقّ قواعد النزاهة الفكريّة[٣٥]، وألّف إلى ذلك عدّة رسائل تناولت بالجملة مسائل كلاميّة تغلب عليها روح المعتزلة، منها رسالة **في الإسلام والتوحيد**، وأخرى **في أعلام النبوّة**[٣٦]، فضلًا عن مجموع من الحكم والأقوال المأثورة محفوظة في الأصول القديمة، تشهد له بفرط الذكاء[٣٧].

كان المأمون أعظم راع للفلسفة والعلم في تاريخ الإسلام على اختلاف حقبه وأحواله. فأخبار المناقشات الكلاميّة والفلسفيّة التي جرت في مجالسه بجرأة نادرة، تلقي ضوءًا ساطعًا على المشاغل العقليّة والمناخ الفكريّ العامّ الذي ساد في ذلك العصر[٣٨]. وإذا صحّت مثل هذه الأخبار فقد كان المأمون من التحرّر الفكريّ بحيث تقبل أعنف الانتقادات لعهده بانفتاح عظيم ورصانة بالغة. فقد رويت حادثة عن صوفي مثل إمام المأمون وطرح عليه السؤال المحرج التالي، قال: «أخبرني عن هذا المجلس الذي أنت قد جلسته، أباجتماع من المسلمين عليك ورضا منك، أم بالمغالبة لهم والقوّة عليهم بسلطانك؟»[٣٩] ويروى أنّ المأمون في الجواب عن هذا السؤال الجريء، راح يدافع ببراعة عن السلطة السياسيّة، كعلاج لا غنى عنه لداء الفوضى، وأنّه أبدى

---

(٣٥) المسعوديّ، مروج الذهب، ج ٧ ص ٣٨-٤٣.
(٣٦) الفهرست، ص ١٧٤.
(٣٧) أنظر على سبيل المثال: المسعوديّ، مروج الذهب، ج ٧ ص ٧-١٠، ٣٩ وما بعد.
(٣٨) مروج الذهب، ج ٧، ص ٣٨ وما بعد، السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص ٣١٠.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ٤٠ وما بعد.

استعداده للتنازل عن الخلافة إذا كان محاوره الناقم هذا يستطيع العثور على مرشّح آخر لها تتّفق عليه كلمة المسلمين.

ومع كلّ ما اشتهر به المأمون من سخاء وانفتاح، فمن العسير وصف عهده بالتسامح. والحقّ أنّ اهتمامه بالمناقشات الكلاميّة ربّما كان العامل الذي أدّى بالتدريج، ليس إلى تنمية الرغبة الشعبيّة في الحركة الكلاميّة فحسب، بل إلى تأييد فئة من المتكلّمين (هم المعتزلة) دأبوا على تطبيق مقولات الفكر اليونانيّ على المعتقدات الإسلاميّة، واستخدام موارد الدولة الحاسمة للدفاع عن هذا التيّار وللعمل على ترسيخه. وفي هذا السبيل جند السلطتين التنفيذيّة والقضائيّة في الدولة، بغية فرض معتقد المعتزلة السياسيّ - الدينيّ على خصومه من الفقهاء وجمهور المسلمين، أوّلًا في سنة ٨٢٧، ثمّ في سنة ٨٣٣[٤٠].

إنّ مشاغل المأمون العقليّة وتحيّزه الكلاميّ الواضح، عزّزا ولا شكّ، عنايته بعلوم اليونان وفلسفتهم. ومع ذلك فابن النديم يذكر، جريًا على عادة المؤرّخين العرب، حادثة يعتبرها عاملًا حاسمًا حمل المأمون على أن يوجّه كلّ نشاطه نحو الحصول على المؤلّفات اليونانيّة الفلسفيّة، من أجل العمل على ترجمتها. وهي أنّ أرسطو ظهر للمأمون في منامه بصورة شيخ أبيض اللون حسن الشمائل، فدخل معه الخليفة في حوار حول طبيعة الخير أو الحسن. وبدأ أرسطو فعرف الحسن أوّلًا بأنّه «ما حسن في العقل»، ثمّ عرفه ثانيًا بأنّه «ما حسن في الشرع»، وعرفه أخيرًا بأنّه «ما حسن عند الجمهور». وتنتهي هذه المقابلة بنصيحة هامّة قدّمها الحكيم اليونانيّ إلى الأمير المسلم، وهي أن يعتصم بالتوحيد[٤١].

إنشاء بيت الحكمة

ومع أنّ حركة الترجمة كانت قد بدأت قبل عهد المأمون، على يد سلفيه

---

(٤٠) راجع: Hitti, *History of the Arabs*, p. 429. Patton, *Ahmad b. Hanbal and the Mihna*, p. 50 f.
أنظر أيضًا أدناه، ص ٩٤ وما بعد.

(٤١) **الفهرست**، ص ٣٥٣، ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، ج ١ ص ١٨٦-١٨٧.

المنصور والرشيد، فإنّ الخليفة الشابّ هو الذي أنشأ «بيت الحكمة» سنة ٨٣٠ وجعل منه مؤسّسة رسميّة ومكتبة للترجمة والبحث. ورغبة منه في أن يمدّ هذه المكتبة بكتب علميّة وفلسفيّة هامّة، أرسل وفودًا إلى بلاد الروم في طلب كتب «في العلوم القديمة»، تولّى نقلها إلى العربيّة فريق من خيرة العلماء. وكان بين هؤلاء المترجمين أفراد لامعون منهم يوحنّا بن ماسويه، الذي كان قبلًا في خدمة المنصور والرشيد، فعيّن الآن رئيسًا لهذه المؤسّسة، والحجّاج بن مطر، ويحيى بن البطريق، ومترجم آخر يدعوه صاحب الفهرست «سلما» ويصفه بأنّه «صاحب بيت الحكمة»[٤٢].

على أنّ أبرز الشخصيّات إطلاقًا، في تاريخ ترجمة الفلسفة والعلم عن اليونانيّة هي شخصيّة حنين بن اسحق (٨٠٩-٨٧٣). وهو تلميذ ابن ماسويه وزميله، الذي أقام فنّ الترجمة العربيّة على أساس علميّ محكم. ومع أنّه تولّى رئاسة «بيت الحكمة»، على ما جاء في المصادر، مدّة وجيزة، وكان أصلًا في خدمة الخليفة، إلّا أنّ الجانب الأكبر من إنجازه العلميّ تمّ على نفقة بني موسى، الأسرة الشهيرة التي مرّ معنا أنّها كانت بين مَن برزوا في رعاية الفلسفة والعلم. ومهما كانت صلة حنين بالمأمون فلا بدّ من اعتباره من ألمع الشخصيّات في خلافته.

مجهود حُنَيْن في الترجمة

ويشكّل نشاط حنين العلميّ مرحلة حاسمة في تاريخ الترجمة. ذلك أنّ التوفّر على مزيد من الدقّة اقتضى إمّا إعادة ترجمة المؤلّفات الفلسفيّة والعلميّة الراهنة، وإمّا تنقيح الترجمات السابقة بعد مقارنتها بأصولها مقارنة أدقّ. وحنين، على ما في الأخبار، ضرب بسهم وافر في هذا المجهود، مع أنّه كان يستعين بفريق من المترجمين لا يقلّون عنه كفاءة، من أبرزهم ابنه اسحق (ت ٩١١)، وابن أخته حبيش، وتلميذه عيسى بن يحيى.

---

(٤٢) الفهرست، ص ٣٥٣ - انظر أيضًا القفطي، تاريخ الحكماء، ص ٩٧-٩٨، وعيون الأنباء، ج ١ ص ١٨٧، حيث تجد الخبر نفسه.

ويمكن التحقّق من مدى الدقّة التي التزمها حنين، إذا نظرنا في ترجماته العديدة لكتب ينوّه بها في رسالة له كتبها سنة ٨٥٦[٤٣]. فهو يذكر مثلًا أنّه عندما كان في العشرين من عمره، ترجم إلى السريانيّة رسالة في فهرست كتب جالينوس عن أصل يونانيّ ركيك[٤٤]. ويضيف أنّه ظفر بعد مرور عشرين سنة بعدّة نسخ من هذا الكتاب، فعمد إلى المقارنة الدقيقة بينها واستخلص منها نسخة صحيحة قابلها بالترجمة السريانيّة أيضًا وصحّحها، ثمّ أعاد ترجمتها، ويردف أخيرًا «وقد كان هذا دأبي في كلّ ما نقلته إلى العربيّة، بعد ذلك بقليل، لأبي جعفر محمّد بن موسى» (وهو وليه المذكور آنفًا)[٤٥] الذي أنجز له أيضًا ترجمة عربيّة لهذا الكتاب[٤٦].

ومن مؤلّفات جالينوس الفلسفيّة الخالصة يذكر حنين رسالة في البرهان وكتاب الأقيسة الشرطيّة وكتاب الأخلاق. يذكر ممّا لخّصه جالينوس من مؤلّفات أفلاطون: السوفسطائيّ وبارمينذس وكريتيليوس ويوثيذموس وطيماوس والسياسيّ والجمهوريّة وكتاب النواميس[٤٧]. ويوضح بأنّه هو أو تلميذه عيسى بن يحيى تولّى ترجمتها لوليه محمّد بن موسى[٤٨]. وهنالك رواية أخرى تنسب إليه ترجمة (وفي بعض الروايات مراجعة) جوامع طيماوس، التي تنسب ترجمتها إلى يحيى بن البطريق، وكذلك ترجمة كتاب النواميس[٤٩].

ويدّعي حنين أنّه ترجم من مؤلّفات جالينوس المشائيّة، إلى العربيّة

---

(٤٣) أنظر مخطوط أياصوفيا، رقم ٣٦٣١. حقّق هذه الرسالة وترجمها برغستريسر. أنظر Bergstraesser, «Uber die Syrischen und Arabischen Galen-Uebersetzungen» in *Abhandlugen für die Kunde des Morgenlandes*, XVII, 2. See also: XIX, 2.

(٤٤) في مخطوط أياصوفيا، وعند برغستريسر رسالة جالينوس «في طبقات المتعلّمين» ص ٢٢.

(٤٥) مخطوط أياصوفيا.

(٤٦) قابل برغستريسر: «Uber die Syrischen», p. 5.

(٤٧) المرجع نفسه، وابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء ج ١ ص ١٠١.

(٤٨) الظاهر أنّ رواية هذا المخطوط مشوّشة. قابل: Bergstraesser, «Uber die Syrischen», p. 5 f.

Walzer and Kraus, *Galeni Compendium Timaei Platonis*, pp. 18 ff.

(٤٩) الفهرست، ص ٣٥٧ وما بعد و٤١٩، والقفطي، تاريخ الحكماء، ص ١٣١.

والسريانيّة، رسالته في **المحرّك الذي لا يتحرّك**، وإلى السريانيّة فقط كتابه **مدخل إلى علم المنطق**. أمّا كتابه **إعداد المقاييس** فقد ترجمه هو إلى السريانيّة، بينما قام ابنه اسحق بعد ذلك بنقله إلى العربيّة.

مدرسة حُنَيْن

وفضلًا عن ذلك فقد نقل فئة من معاونيه المترجمين كانوا يعملون - ولا شكّ - تحت إشرافه العديد من مؤلّفات أرسطو، لكن نقلهم هذا لم يكن مباشرة إلى العربيّة[٥٠]. فابنه اسحق، وابن أخته حبيش، وتلميذه عيسى بن يحيى قاموا بترجمة المجموعة الأرسطوطاليّة برمّتها تقريبًا، فضلًا عن عدد من المؤلّفات الأفلاطونيّة والمشائيّة. وينسب إلى اسحق بن حنين ترجمة عربيّة لكتاب **المقولات**، وكتاب **العبارة**، **والكون والفساد**، وكتاب **الأخلاق** بشرح فرفوريوس[٥١]، وأقسام من كتاب **ما بعد الطبيعة**، ومن كتب أفلاطون **السوفسطائيّ**، ومقاطع من **طيماوس**، وأخيرًا كتاب أرسطو المنحول **في النبات**[٥٢]. وجدير بالذكر أنّ عددًا كبيرًا من هذه الترجمات قد حفظ حتّى الوقت الحاضر.

أمّا حبيش فيبدو أنّه برع كخاله حنين بترجمة المؤلّفات الطبيّة. ومن الجائز - كما تدلّ عدّة مصادر - أن يكون كثير من الترجمات التي أنجزها حبيش، قد نسبت خطأ إلى حنين، إمّا لتقدّمه عليه، أو للمصادفة الغريبة الناجمة عن صعوبة التمييز بين اسميهما، لشدّة الشبه بينهما في الكتابة العربيّة. ويورد صاحب **الفهرست** هذا الأمر بالشكل التالي، قال: «من سعادة حنين، أنّ ما نقله حبيش بن الحسن، وعيسى بن يحيى وغيرهما إلى العربيّة ينحل إلى حنين»[٥٣]. ومع أنّه لم ينسب إليه من الترجمات غير الطبيّة إلّا عدد قليل فيغلب على الظنّ أنّ شهرة

(٥٠) **الفهرست**، ص ٣٩٥، وما بعد.
(٥١) **الفهرست**، ص ٣٦٦، والقفطي، **تاريخ الحكماء**، ص ٣٥.
(٥٢) **الفهرست**، ص ٣٥٨، ٣٦١، ٣٦٦.
(٥٣) **الفهرست**، ص ٤١٧.

خاله الواسعة هي التي طغت عليه[٥٤].

كان جلّ اهتمام حنين بعلم الطبّ، ونحن مدينون له بترجمة مجموع يكاد يكون كاملًا لمؤلّفات جالينوس وأبقراط، وكثير منها قد وصلنا بترجمته العربيّة. لكنّ هذا العالم الفذّ قد أدّى أيضًا خدمات جليلة في حقل ترجمة الآثار الفلسفيّة. على أنّ ضآلة عدد الكتب الفلسفيّة التي تنسب ترجمتها إليه ينبغي أن لا تقلّل من أهمّيّة مجهوده. فالعديد من المترجمين عن اليونانيّة، أمثال ابنه اسحق، وابن البطريق وسواهما، كانوا - كما يروى - يعرضون ترجماتهم عليه ليصحّحها أو يراجعها على الأصل. وقد وضع، إلى ذلك، عددًا من المؤلّفات الأصيلة في العلم والفلسفة، الأمر الذي يحتّم علينا أن نعتبره أكثر من مجرّد مترجم أو ناقل لعلوم اليونان. وعناوين بعض مؤلّفاته خليقة بإعجابنا العظيم، نذكر منها: **أحكام الإعراب على مذاهب اليونانيّين، كتاب في المدّ والجزر، كتاب السبب الذي صارت مياه البحر له مالحة، كتاب الألوان، مقالة في قوس قزح، كتاب القول الحقّ في المذاهب الدينيّة** كتاب **نوادر الفلاسفة والحكماء**[٥٥] كتاب **تاريخ العالم**، كتاب **في خواص الحجارة**. يضاف إلى ذلك العديد من الرسائل الطبّيّة والتلاخيص الفلسفيّة نظير تلخيصه لكتاب أرسطو **في السماء** وكتاب **الفراسة** المنحول له[٥٦].

سائر مشاهير المترجمين

ومن كبار المترجمين الآخرين ابن ناعمة الحمصيّ (ت ٨٣٥)، وأبو بشر متّى (ت ٩٤٠)، ويحيى بن عدي (ت ٩٧٤)، وقسطا بن لوقا (ت ٩١١)، وأبو عثمان الدمشقيّ (ت ٩٠٠)، وأبو عليّ بن زرعة (ت ١٠٠٨)، والحسن بن سوار (ت.ح. ١٠١٧) المعروف أيضًا بابن الخمّار، وهو أشهر تلامذة يحيى بن

---

(٥٤) المؤلّفات الفلسفيّة التي يعود فضل ترجمتها إليه هي كتاب **الأخلاق** لجالينوس، ومقدّمة علم المنطق، له أيضًا (انظر **الفهرست**، ص ٤١٩).

(٥٥) ترجمه إلى الألمانيّة ك. مركل .K. Merkle, Leipzig, 1921

(٥٦) **الفهرست**، ص ٤٢٣، وابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء** ج ٢، ص ٢٠٠.

عديّ، وأخيرًا عالم ينتمي إلى فئة قائمة بذاتها هو الفيلسوف المنجّم المنسوب خطأ إلى الصابئة، ثابت بن قرّة الحراني.

قسطا ندّ حُنَيْن

إنّ العالِم الذي كان بحقّ قرن حنين في سعة العلم وتعدّد الكفاءات هو، بلا ريب، قسطا بن لوقا. ولد في مدينة بعلبكّ بلبنان، وربّما ارتقت أسرته إلى أصل يونانيّ. فابن النديم عندما يأخذ في تعداد مؤلّفاته الأدبيّة والعلميّة يجد نفسه مضطرًّا لأن يعتذر عن ذكر حنين قبله، مع أنّه كان في عرفه نظيره بلا منازع. والظاهر أنّ قسطا هذا برع إلى جانب الطبّ بالفلسفة والهندسة والفلك، وقام بمراجعة العديد من الترجمات المعروفة عن اليونانيّة، وهي اللغة التي يقال إنّه أجادها إجادة تامّة[٥٧]. ويشمل جدول مؤلّفاته كتاب **نوادر الفلاسفة**، وكتاب **الفصل بين النفس والروح**[٥٨]، وكتاب **في الجزء**، وكتاب **المدخل إلى علم المنطق**، وكتاب **السياسة**، وكتاب **شرح مذاهب اليونانيّين**، وكتاب **الفردوس في التاريخ**[٥٩]. على أنّ أهمّ الترجمات المنسوبة إلى قسطا هي الكتب الأربعة الأولى من مقالة أرسطو في **الطبيعة** (وربّما الخامس والسادس أيضًا)، ثمّ الكتاب الأوّل من **الكون والفساد**[٦٠]. وكتاب **آراء الفلاسفة الطبيعيّين** المنسوب خطأ إلى بلوطارخس[٦١].

متّى بن يونس ويحيى بن عديّ

وقد لمع في القرن العاشر مترجمان شهيران هما أبو بشر متّى وتلميذه يحيى بن عدي وهما يستحقّان تنويهًا خاصًّا لما كان لهما من فضل في ترجمة آثار

---

(٥٧) **عيون الأنباء**، ج ١ ص ٢٤٤، والفهرست، ص ٤٢٤.
(٥٨) شيخو، **مقالات فلسفيّة**، رقم ١١.
(٥٩) **الفهرست**، ص ٤٢٥، ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، ج ١ ص ٢٤٥، القفطي، **تاريخ الحكماء**، ص ٢٦٣.
(٦٠) القفطي، **تاريخ الحكماء**، ص ٣٨-٣٩، ٤٠.
(٦١) **الفهرست**، ص ٣٦٨.

أرسطو وتفسيرها، لا سيّما المنطقيّة منها. فإلى جانب جدول طويل من الترجمات اشتمل على شرح الإسكندر لكتاب اللام من **ما بعد الطبيعة** لأرسطو، وعلى كتاب **السماء** وكتاب **الكون والفساد**، يعزى لأبي بشر متّى بن يونس الفضل في شرح كتب أرسطو الأربعة في المنطق وهي: **المقولات**، **والعبارة** **والقياس**، **والبرهان**[٦٢]؛ وكذلك شرح **الإيساغوجي** لفرفوريوس، ومقدّمات صدّر بها كتاب **أنالوطيقا**، وكتاب **الأقيسة الشرطيّة**. فهذه الشروح التي أحرزت، على ما يبدو، شهرة واسعة، كانت بمثابة الأساس للدراسات المنطقيّة التي ظهرت في هذه الفترة، واستحقّ صاحبها عليها لقب رئيس المناطقة في عصره[٦٣].

وحظي تلميذه يحيى بن عدي اليعقوبيّ كذلك بشهرة واسعة في المنطق فعرف بالمنطقيّ. وينسب إليه، فضلًا عن ترجمة كتاب **الشعر** و**سوفسطيقا** وكتاب **الجدل** وربّما **ما بعد الطبيعة** لأرسطو، ترجمة كتاب **النواميس** لأفلاطون، وشرح لكتاب **الجدل**، ولأقسام من الكتاب الثامن من **الطبيعة** و**ما بعد الطبيعة**[٦٤] ولكتاب **الكون والفساد** بجملته، هذا إلى جانب سلسلة من الرسائل الأصيلة في الفلسفة وصلنا بعضها[٦٥]. والكثير من هذه المؤلّفات عالجت، كما هو متوقّع، موضوع المنطق، نظير كتابه في **فضل صناعة المنطق** وأبحاث كثيرة في **مقولات أرسطو**، ورسالة في **قسمة الأجناس** السبّة التي لم يقسمها **أرسطوطاليس إلى أجناسها المتوسّطة وأنواعها وأشخاصها**. وقد عالج في رسائل أخرى مسائل شتّى في موضوعات طبيعيّة وما وراثيّة محضة، منها **تزييف قول القائلين بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزّأ**، **وليس شيء موجود غير متناه لا عددًا ولا عظمًا**،

---

(٦٢) الراجح أنّ النصّ العربيّ لكتاب القياس من وضع ثيودورس أبو قرّة (ت ٨٢٠) تلميذ يوحنّا الدمشقيّ واسقف حرّان (القفطي، **تاريخ الحكماء**، ص ٣٦، **الفهرست**، ص ٣٦٢) وأيضًا: Walzer and Kraus, *Galeni*, p. 99.

(٦٣) قابل: القفطي، **تاريخ الحكماء**، ص ٢٧٨، ٣٢٣، **والفهرست**، ص ٣٨٢.

(٦٤) إبن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، الجزء الخامس، القسم الأوّل ص ١٢٢.

(٦٥) القفطي، **تاريخ الحكماء**، ص ٣٦٢، **الفهرست**، ص ٢٤٨ وفي أماكن عديدة، ومخطوطة المتحف البريطانيّ، القسم الشرقيّ، رقم ٨٠٦٩، f. 71 ,*Yahia b. 'Adi*, pp. Périer

ورسالة في الكلّ والأجزاء وأخرى في إثبات طبيعة الممكن والتنبيه على فسادها. وله آثار أخرى عالجت مسائل لاهوتيّة أثيرت في حلقته، أو مهّدت لمناقشات كلاميّة مع المسلمين، منها كتاب نقض حجج القائلين بأنّ الأفعال خلق لله واكتساب للعبد، وظاهر أنّه موجّه ضدّ رأي الأشاعرة في الكسب، ورسالة في التوحيد، وأخرى في دحض الرأي القائل (وهو للأشاعرة) بأنّ الأجسام تتألّف من جواهر وأعراض[٦٦].

ثابت بن قرّة الحرّانيّ

كان جميع المترجمين الذين عرضنا لهم حتّى الآن من النصارى المتنمين، إمّا إلى المذهب النسطوريّ وإمّا إلى المذهب اليعقوبيّ. على أنّ أبرز المترجمين الخارجين عن هذه القاعدة العامّة هو بلا شكّ المنجّم والفيلسوف الوثنيّ الكبير ثابت بن قرّة. رحل ثابت من حرّان في شماليّ سورية إلى بغداد واتّخذها موطنًا، وفيها عمل أوّلًا في خدمة أسرة بني موسى العريقة، ثمّ انتقل إلى البلاط فأصبح منجّم القصر ومرافقًا للخليفة المعتضد (٨٩٢-٩٠٢). وثابت هذا هو الجدّ الأوّل لسلالة طويلة من علماء بارزين اقتدوا به فانقطعوا إلى درس التنجيم والرياضيّات. وآثاره الرياضيّة الفلسفيّة المدهشة لم تقف عند مترجماته عن اليونانيّة والسريانيّة، بل اشتملت على شروح ومؤلّفات وتنقيحات، منها شرح لكتاب أرسطو في الطبيعة، ورسائل في طبيعة النجوم وتأثيراتها، وأخرى في مبادئ الأخلاق وعلم الموسيقى، وتنقيح لكتاب تحليل القياس وكتاب العبارة، هذا عدا مؤلّفات عديدة أخرى في الرياضيّات والتنجيم لا تعنينا في أبحاث هذا الكتاب[٦٧]. أمّا ترجماته فتشمل كتابًا جامعًا في الطبّ. وترجمة عربيّة لكتاب المجسطي لبطليموس، وأصول الهندسة لأقليدس. ومن الثابت أنّها جميعها امتازت بدقّتها على الترجمات السابقة.

(٦٦) القفطي، تاريخ الحكماء، ص ٣٦٢.
(٦٧) القفطي، تاريخ الحكماء، ص ١١٦-١٢٠، ونجد فيه جدولًا بآثار ثابت بن قرّة.

مترجمون آخرون

وكان أبو عثمان الدمشقيّ كذلك عاملًا بارزًا آخر من الذين اشتهروا في ميدان الدراسات الأرسطوطاليّة في القرن التاسع. وإليه يعود الفضل في ترجمة كتاب **الجدل**، **والأخلاق النيقوماخيّة**، وكتاب **الطبيعة** الرابع، وكتاب **الكون والفساد**، **وأصول الهندسة لأقليدس**، **والإيساغوجي لفرفوريوس**[٦٨]، ورسائل **الإسكندر** الثلاث في **الألوان**، **والصور الروحانيّة والنموّ**[٦٩]، وعدد من الكتب الطبّيّة.

وهنالك مترجمان متأخّران تجدر الإشارة إليهما، هما عيسى بن أبي زرعة وابن الخمّار، كانا من أصحاب المترجم اليعقوبيّ الشهير يحيى بن عدي، الذي توفّر، كما قدّمنا، على الاشتغال بالمنطق الأرسطوطاليّ، والأوّل منهما هو صاحب الفضل في ترجمة كتاب **الحيوان** والكتاب الثاني عشر من ما بعد **الطبيعة**، **وسوفسطيقا** من كتب أرسطو. ونقل كذلك **خمس مقالات** من كتاب نيقولاوس في فلسفة أرسطو عن السريانيّة[٧٠]. وقد نسبت إليه كتب فلسفيّة عديدة، لكن ليس بينهما ما هو في الدرجة الأولى من الأهمّيّة[٧١].

على أنّ آثار ابن الخمّار تفوق آثار سلفه شأنًا. فمترجماته، وجلّها من السريانيّة إلى العربيّة، تشمل كتاب **الآثار العلويّة** لأرسطو، وكتب المنطق الأربعة وهي **الإيساغوجي**، **والمقولات**، **والعبارة**، **والقياس** في شرح البينوس، ثمّ **مسائل ثيوفراسطس**. وكتاب في **الأخلاق**. ويقال كذلك أنّه وضع شرحًا مطوّلًا وآخر مختصرًا لكتاب **الإيساغوجي**، ورسائل في **الهيولي**، **والصديق والصداقة**،

---

(٦٨) نشره الأهواني في القاهرة ١٩٥٢.

(٦٩) القفطي، **تاريخ الحكماء**، ص ٣٦ وما بعد، ٦٤، ٢٥٧، ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، ج ١، ص ٢٣٤. أنظر أيضًا: بدوي، **منطق أرسطو**، ج ٢، ص ٤٦٧-٦٧٢، **ومخطوط مكتبة الأسكوريال** رقم ٧٩٨ (ورقة ٦٩-٧١، ١٠٠-١٠٢).

(٧٠) **الفهرست**، ص ٣٨٣ وما بعد، القفطي، **تاريخ الحكماء**، ص ٢٤٦.

(٧١) **الفهرست**، ص ٣٨٤، القفطي، **تاريخ الحكماء** ص ٢٤٦، ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، ج ١ ص ٢٣٥ وما بعد.

وسيرة **الفيلسوف**، فضلًا عن سلسلة من المقالات الطبيّة. ولكن ربّما كان أولى آثاره بالاهتمام كتابه الذي سبقت الإشارة إليه، **الوفاق بين رأي الفلاسفة والنصارى**، وفيه يتجلّى اهتمام هذا العالم ومدرسته بمسائل اللاهوت، واشتغالهم بمشكلة التوفيق بين الفلسفة والعقيدة، التي أولاها الفلاسفة المسلمون عناية فائقة أيضًا. ومن هذا الطراز من مؤلّفاته اللاهوتيّة مقالة في **الإفصاح عن رأي القدماء في الباري تعالى وفي الشرائع وموردِيها**. وكتاب **خلق الإنسان وتركيب أعضائه**[٧٢].

ولا حاجة بنا ههنا لأن نشير إلى أكثر من اسمين آخرين يستحقّان الذكر، أوّلهما ابن ناعمة الحمصي، مترجم الكتاب المنسوب خطأ إلى أرسطو، والمعروف بـ**أثولوجيا أرسطو**، والذي قدّر له أن يلعب دورًا بعيد المدى في تاريخ مذهب الأفلاطونيّة الجديدة في الإسلام، والثاني رجل اسمه أسطاث (أستاثيوس)، لا نجد في الأصول القديمة سوى لمحات خاطفة عنه، مع أنّه كان بحسب أوثق الروايات، صاحب الترجمة الكاملة لكتاب أرسطو **ما بعد الطبيعة**. ويورد صاحب **الفهرست**، وهو المرجع الذي يبدو أنّه مصدر جميع الروايات اللاحقة في هذا الباب، حول مؤلّف أرسطو الفلسفيّ الأعظم هذه الفقرة:

«الكلام على كتاب الحروف، ويعرف بالإلهيّات. ترتيب هذا الكتاب على ترتيب حروف اليونانيّين، وأوّله (الألف الصغرى) ونقلها إسحق، والموجود منه إلى حرف (مو). ونقل هذا الحرف أبو زكريّا يحيى بن عدي. وقد يوجد حرف (نو) باليونانيّة بتفسير الإسكندر. وهذه الحروف نقلها أسطات للكنديّ[٧٣]. وله خبر في ذلك. ونقل أبو بشر متّى مقالة (اللام) بتفسير الإسكندر، وهي الحادية عشرة من الحروف[٧٤]، إلى العربيّ ونقل حنين بن اسحاق هذه المقالة إلى

---

(٧٢) ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، ج ١، ص ٣٢٣، القفطي، **تاريخ الحكماء**، ص ١٦٤، **الفهرست**، ص ٣٨٤.

(٧٣) الكنديّ، أوّل فيلسوف عربيّ مبدع، توفّي حوالي سنة ٨٦٦، وهذا يستتبع أن يكون أسطات هذا قد عاش حوالي هذه الفترة.

(٧٤) هذا الكتاب هو حتمًا الكتاب الثاني عشر من **ما بعد الطبيعة**، إذا اعتبرنا أنّ الكتابين الأوّلين هما كتاب **الألف الكبرى** A**و كتاب الألف الصغرى** a الذي ألحق به.

السريانيّ. وفسّر ثامسطيوس لمقالة (اللام)، ونقلها أبو بشر متّى بتفسير ثامسطيوس. وقد نقلها شملي، ونقل إسحق بن حنين عدّة مقالات، وفسّر سوريانوس لمقالة (الباء) وخرجت إلى العربيّ، رأيتها مكتوبة بخطّ يحيى بن عدي في فهرست كتبه»[٧٥].

يستنتج من هذا الكلام أنّه كان في حوزة العرب أبان القرن التاسع اثنا عشر جزءًا[٧٦] من الأربعة عشر التي تؤلّف كتاب **ما بعد الطبيعة**. هذا بالإضافة إلى عدد من الشروح اليونانيّة لها المنقولة إلى العربيّة. ولم ينفرد أوستاثيوس (أسطات) بوضع ترجمة كاملة لهذه الكتب الاثني عشر، بل إنّ يحيى بن عدي، كما يبدو، وضع لها ترجمة مثيلة[٧٧]. ومن المستطاع درسها اليوم في شرح ابن رشد **تفسير ما بعد الطبيعة** الذي حقّقه المرحوم الأب موريس بويج اليسوعيّ، والذي نشر ما بين سنة ١٩٣٨ و١٩٥٢.

(٧٥) **الفهرست**، ص ٣٦٦، قابل القفطي، **تاريخ الحكماء**، ص ٤١-٤٢.

(٧٦) يبدو أنّ العرب لم يعرفوا الكتاب الحادي عشر (ك) وهذا يستنتج من كلام ابن النديم الذي يدعو كتاب اللام الحادي عشر، كما مرّ، وهو ما يبدو من تفسير ابن رشد أيضًا.

(٧٧) أنظر أعلاه ص ٤٨.

عناصر من الأفلاطونيّة الجديدة

أرسطو المنحول

قد يظنّ المرء أنّ الكتاب اليونانيّ الذي كان له الأثر الحاسم في الفكر العربيّ الفلسفيّ هو كتاب ما بعد الطبيعة - أعظم وأجرأ كتاب وضعه أرسطو في نطاق البحث النظريّ - وكان قد نقل إلى العربيّة، كما مرّ معنا، في وقت مبكر، لا يتجاوز منتصف القرن التاسع. لكنّ الواقع أنّ ذلك الكتاب إنّما هو مؤلَّف آخر منسوب خطأ إلى أرسطو، ومعروف بـ**أثولوجيا أرسطو** وضعه مؤلِّف يونانيّ مجهول. نقل هذا الكتاب إلى العربيّة للكنديّ - أوّل مؤلِّف عربيّ في الفكر الفلسفيّ الخالص - وذلك في الوقت نفسه الذي أنجز فيه المترجم السوريّ عبد المسيح بن ناعمة الحمصيّ[٧٨] نقل كتاب ما بعد الطبيعة. إنّ قيمة هذا الكتاب التاريخيّة عظيمة، فقد وصفه البعض بأنّه خلاصة للفلسفة اليونانيّة، التي نشطت في الحقبة الإسكندرانيّة وعملت جاهدة على سبك جميع العناصر الفكريّة، الناشئة في عهودها الخلاقة، في كلّ واحد[٧٩]. فالعرب الذين كانوا - كما

---

(٧٨) قابل Badawi (ed.) *Plotinus apud Arabes*, p. 1-64. Kraus, «Plotin chez les Arabes», *Bull. de l'Institut d'Egypte*, 23 (1941), p. 267. Cf. English version, *Plotini Opera* II, ed. Henry and Schweyzer (Henry) نشير إليه فيما بعد باسم

(٧٩) قابل Dubem, *Le système du monde*, IV, 325.

أسلفنا - منهمكين في مشكلة التوفيق، ليس بين الفلسفة اليونانيّة والعقيدة الإسلاميّة فحسب، بل بين العناصر المتنافرة في الفكر اليونانيّ نفسه أيضًا، اعتبروا كتاب **أثولوجيا** دون شكّ غنيمة عظمى. ومع أنّ ترجمة ابن ناعمة توهم أنّها منقولة عن تفسير فرفوريوس لإلهيّات أرسطو المنحولة، فليس بين مصادرنا ما ينسب مثل هذا التفسير إلى هذا العالم السوريّ من أعلام الأفلاطونيّة الجديدة. لكنّ الغريب أنّ هنالك كتابًا في **الإلهيّات** منسوبًا إلى ديودوخس برقلس (ت ٤٨٥)[٨٠]، وهو العلم الآخر من أعلام المذهب الأفلاطونيّ الجديد، وآخر وثنيّ من كبار ممثّلي الفكر اليونانيّ. ويغلب على الظنّ أنّ هذا الكتاب هو عين الكتاب المعروف بـ**أصول الإلهيّات** لبرقلس، والذي دخل في مجموعة الآثار الأرسطوطاليّة الزائفة التي وصلتنا بالعربيّة. وفي القرن الثالث عشر أقبل المؤلّفون المدرسيّون، نظير القدّيس توما الأكوينيّ والقدّيس ألبير الكبير، على هذا المؤلّف، فتدارسوه أو شرحوه تحت عنوان *Liber de Causis* أو **في الخير المحض**[٨١].

«أثولوجيا» و«الخير المحض»

على أنّ كتاب **أثولوجيا**، وكتاب **الخير المحض** كليهما بعيدان كلّ البعد عن تعليم أرسطو الأصيل. فالأوّل منهما قد ثبت أنّه تلخيص للكتب الثلاثة الأخيرة (أي الرابع والخامس والسادس) من **تساعات** أفلوطين، ممّا يفسّر جزئيًّا، صلة فرفوريوس به في التقليد العربيّ. أمّا السبب في عدم اقتران كتاب **التساعات** باسم مؤلّفه الحقيقيّ (أفلوطين) فيعود، بالدرجة الأولى، إلى أمر مستغرب للغاية، هو أنّ هذا المفكّر اليونانيّ الكبير لم يكن معروفًا لدى العرب باسمه الخاصّ. فاسم «أفلوطين» في شكله العربيّ «فلوطينوس» قد ورد عرضًا مرّة أو مرّتين في المصادر العربيّة بين أسماء شارحي أرسطو[٨٢]، وإنّما يشار إليه

---

(٨٠) **الفهرست**، ص ٣٦٧.

(٨١) قابل: Anawati, «Prolégomènes à une nouvelle édition du De Causis Arabe», *Mélanges Louis Massignon*, pp. 75 ff; also Duhem, *Le système du monde*, IV, 332.

(٨٢) **الفهرست**، ص ٣٧١، القفطي، **تاريخ الحكماء**، ص ٢٥٨.

أحيانًا باسم «الشيخ اليونانيّ».

نجد في **أثولوجيا** وكتاب **الخير المحض** كليهما مذهب الفيض، الذي كان من الفكر العربيّ الفلسفيّ برمّته تقريبًا بمثابة حجر الأساس، مشروحًا ومفصّلًا بصورة وافية. ففيه نجد رأي أفلوطين في «الواحد»، والوجه الذي عليه أوجد هذا «الواحد» مراتب الكائنات الدنيا، مدوّنًا بكلّ تفصيل. ولقد كان جلال هذا البحث الأفلوطينيّ، وجرأة الأفكار التي يدور حولها، ممّا حفز الكنديّ، في ما يروى، على وضع شرح لهذا الأثر[٨٣]، لكنّ شرحه هذا، لسوء الطالع، لم يصلنا. إلّا أنّه كان ولا شكّ المثال الذي احتذته المباحث المتافيزيقيّة اللاحقة، والمؤلّف الذي جعل ذلك النظام الدقيق لتحدّر الكائنات من «الواحد»، كما ورد في **أثولوجيا**، أشدّ أحكامًا.

يقول مؤلّف **الأثولوجيا** في فاتحة كلامه أنّ غرضه إنّما هو:

«القول في الربوبيّة والأبانة عنها وأنّها هي العلّة الأولى، وأنّ الدهر والزمان تحتها، وأنّها علّة العلل ومبدعها بنوع من الإبداع، وأنّ القوّة النوريّة تسنح منها على العقل، ومنها بتوسّط العقل على النفس الكلّيّة الفلكيّة، ومن العقل بتوسّط النفس على الطبيعة، ومن النفس بتوسّط الطبيعة على الأشياء الكائنة الفاسدة، وأنّ هذا الفعل يكون منه بغير حركة، وأنّ حركة جميع الأشياء منه وبسببه، وأنّ الأشياء تتحرّك إليه بنوع من الشوق والنزوع»[٨٤].

النفس بين عالم الحسّ وعالم العقل

والمؤلّف يجد في حركة الشوق مفتاح الحلّ، ليس لطبيعة النفس التي تقوم كوسيط ما بين عالم المحسوسات وعالم المعقولات فحسب، بل لانبثاق جميع الكائنات من «الواحد» (أو «الأوّل»). فالنفس التي ليست سوى العقل «وقد

(٨٣) **الفهرست**، ص ٣٦٦، القفطي، **تاريخ الحكماء**، ص ٤٣.

(٨٤) أنظر «أثولوجيا» في: بدوي، **أفلوطين عند العرب**، ص ٦، والترجمة الإنكليزيّة Henry, P. *Plotini Opera*, II. مقابلة للنصّ اليونانيّ.

تصوّر بصورة الشوق»[٨٥]، تقوم بإحدى وظيفتين: فهي تحكم أو تدبّر، إمّا عالم الصور الكلّيّة وإمّا عالم الجزئيّات. وذلك تبعًا لشوقها إلى الكلّيّ أو إلى الجزئيّ[٨٦]. فهي عندما تشتاق إلى الجزئيّات، فإنّها بداعي حنينها لكشف طبيعتها الفاعلة تتّجه نزولًا، خاضعة للعقل، منقادة لسلطانه، وعندها تستقرّ في الحيوان أو النبات أو الإنسان، على صورة كائن روحيّ غير منظور، تعود على أثر انحلال الجسد إلى عالم الجواهر المفارقة، وذلك بعد أن تمرّ في مراحل عديدة من التطهّر[٨٧]. ودعمًا لهذا الرأي، يستشهد المؤلّف بمفكّرين ثقات هم هراقليطس وانبدقليس وفيثاغورس وأفلاطون، الذين ذهبوا جميعًا إلى أنّ النفس تهبط إلى الجسد من عالم العقل، ثمّ تعود إليه متى تحرّرت من عبوديّة الجسد. وقد وصف أفلاطون هذا الجسد بأنّه سجن تحتجز فيه النفس حينًا، بينما وصفه أنبدقليس بأنّه كالصدأ الذي يعتريها[٨٨].

ويسند مؤلّف أثولوجيا إلى أفلاطون أيضًا فضل التمييز بين الذوات الحسّيّة والذوات العقليّة، فيخصّ الأخيرة بصفة الثبوت والخلود، والسابقة بصفة التغيّر والتحوّل. وبالرغم من هذا التمييز، فإنّ أفلاطون يذهب إلى أنّ سبب الماهيّات المحسوسة وغير المحسوسة واحد، هو «الكائن الحقّ الأوّل»، أو «الخير المحض»، أو «الله» عزّ وجلّ[٨٩].

العلل الأوّليّة والعلل الثانويّة

إنّ تفسير نظريّة أفلاطون تفسيرًا حرفيًّا خالصًا، قد يقود إلى الاعتقاد بأنّ «الخير المحض»، عنده، قد أوجد «العقل» و«النفس» و«الطبيعة» في الزمان. على أنّ أفلاطون إنّما أدخل اعتبار الزمان في حديثه عن بدء الخليقة، مجاريًا الفلاسفة القدماء، لكي يبرز الفارق بين العلل الأوّليّة العليا والعلل الثانويّة الدنيا

(٨٥) بدوي، ص ١٩ .(Henry, p. 219)
(٨٦) المرجع نفسه، ص ١٨ وما بعد .(Henry, p. 219 f.)
(٨٧) المرجع نفسه، ص ٢٠ .(Henry, p. 221)
(٨٨) المرجع نفسه، ص ٢٣ وما بعد .(Henry, p. 225 f.)
(٨٩) بدوي، ص ٢٦ .(Henry, p. 231)

لا غير. وذلك لأنّه يتعذّر على مَن يتكلّم عن العلّة أن لا يعرض لاعتبار الزمان، ما دام المفترض في العلّة أن تسبق المعلول، ومثل هذا السبق ليس بالضرورة سبقًا زمنيًّا. وهذان النوعان من الفواعل، أعني النوع الخاضع للزمان والنوع غير الخاضع له، يصحّ في الأوّل منهما فقط القول إنّه يفعل في الزمان. وبناء عليه يمكن أن يوصف بأنّه سابق لمعلولاته. والحقّ أنّ الفاعل أو السبب حريّ بأن يكشف عن طبيعة المعلول الخاصّة. أمّا الحكم بأنّه خاضع للزمان أو غير خاضع له، فذلك يتوقّف، ليس على طبيعته الخاصّة كمعلول، بل بالأحرى على طبيعة عللها[٩٠].

حول طبيعة النفس

أمّا في الفصلين الثاني والثالث، فيفحص المؤلّف عن الكيفيّة التي تطلّع بها «النفس» على عالم الحسّ، ويثير ثلاثة أسئلة:

الأوّل: هل «النفس» تحتفظ بعلم المحسوسات بعد عودتها إلى عالم العقل؟

والثاني: هل «النفس» قابلة للتجزئة أم غير قابلة؟

والثالث: هل هي عرض مادّيّ أم أنّها جوهر روحيّ؟

ثمّ يجيب عن السؤال الأوّل بقوله إنّ النفس في عالم المعقولات تدرك جميع الأشياء بصورة ثابتة وتامّة وغير متبدّلة، وذلك وفقًا لطبيعة العالم الذي هي فيه. فهي، على ذلك، ليست بحاجة إلى تذكّر المعارف المتغيّرة التي حصلتها في غضون رحلتها إلى عالم الحسّ. وعن السؤال الثاني يجيب بأنّ التجزئة تلحق «النفس» بالعرض وليس بالجوهر، إذ هي بالجوهر واحدة وخالدة وغير متجزّئة. لكنّها لدى اتّحادها بالجسد، تغدو منقسمة إلى حيوانيّة وشهوانيّة وغضبيّة ومدركة، وذلك وفقًا للجزء الذي تستقرّ فيه من الجسد[٩١].

(٩٠) بدوي، ص ٢٧ وما بعد. (Henry, p. 231)

(٩١) بدوي، ص ٣٨ إلخ. (Henry, pp. 63 f)

أمّا بشأن طبيعة «النفس»، فإنّ المؤلّف يسفّه الرأي القائل بأنّ النفس هي ائتلاف بين أجزاء الجسد[٩٢]، وينعت - ساخرًا - جميع الذين يؤيّدون هذا الرأي بأنّهم جرميّون، ثمّ يدلّل على أنّ «النفس» لا يمكن، عقلًا، أن تكون مجرّد ائتلاف، لأنّ الائتلاف من صفة الأجساد، بل إنّ النفس هي أصل الائتلاف أو علّته. وفضلًا عن ذلك، فإنّ الائتلاف عرض يطرأ على الجسد بفعل النفس، في حين أنّ النفس جوهر مميّز عن الجسد ومستقلّ عنه. وهي منه بمثابة المدبّر أو الحاكم[٩٣].

النفس تمام الجسد

بل إنّ الرأي القائل بأنّ النفس «تمام» الجسد (أنطلخيا) والذي ذهب إليه جماعة من «أفاضل الفلاسفة»[٩٤] ينبغي أن نفحص عنه بدقّة. فلفظة «تمام» التي عرّفت بها «النفس»، قد تعني فعل الكائن الطبيعيّ والصناعيّ الذي تسند إليه تلك الصورة على نحو انفعاليّ محض، متّصل بها اتّصالًا لا يقبل الانفصال. ومهما يكن من أمر، فإنّ صلة النفس بالجسد صلة تمام فاعل، أي إنّها مبدأ الفاعليّة الخاصّة بالجسد أو علّتها الأصيلة[٩٥].

عالم المُثُل العقليّة

وفي الفصلين الرابع والسادس، يتوفّر المؤلّف ببلاغة على جمال العالم العقليّ وجلاله، وهو العالم الذي يعلو عالم المحسوسات ويضفي عليه الكمالات التي يزدان بها. فالعالم العقليّ، في رأيه هو موطن النماذج التي هي مثل للموجودات القائمة في عالم الطبيعة، وصور غير ماديّة للجمال والكمال. وهو، إلى ذلك، موطن الكائنات الروحانيّة أي العقول أو الجواهر المفارقة التي

(٩٢) الإشارة هنا إلى رأي أنبدقليس وفيثاغورس وأتباعهما. قابل أرسطو، كتاب النفس، ١، ٤٠٨أ

(٩٣) بدوي ص ٥٣ .(Henry, pp. 207-199 f.)

(٩٤) أي أرسطو وأتباعه، راجع: *De Anima II, 412 b5.*

(٩٥) بدوي، ص ٥٥ .(Henry, pp. 209 f.)

تختلف عن العقول الدنيا في أنّ موضوع علمها دائم وثابت.

أمّا أوضاع هذه الكائنات الروحانيّة التي تحدّث عنها أرسطو بكلّ إيجاز، فإنّ المؤلّف يذكر أنّ كلًّا منها يقيم في «كلّيّة فلك سمائه الخاصّة». ويبقى في الوقت نفسه منفصلًا عن سائر الكائنات الأخرى، لكن ليس كما توصف الذوات الجسديّة بالانفصال بعضها عن بعض، بل على نمط مختلف اختلافًا كلّيًّا. فهذه الكائنات «النورانيّة» ليست متنافرة قطعًا، بل هي على العكس متكاملة ومتساندة، بحيث «يرى واحد منهم ذاته في ذوات صاحبه»[٩٦]، ويرى كلّ شيء آخر، معقولًا كان أم محسوسًا، على نحو فكريّ خالص، وبصورة فوريّة[٩٧].

تحدّر الكثرة من الواحد

وقد تكون أعصى المعضلات في مذهب الانبثاق الميتافيزيقيّة التي ستعترضنا في صميم الفكر الفلسفيّ العربيّ هي معضلة التعدّد، أو انبثاق الكثرة عن «الواحد»[٩٨]. والمؤلّف، من أجل الظفر بمفتاح لحلّ هذه المشكلة التي تركها أفلاطون والإيليائيّون إرثًا للفلسفة القديمة، يحثّ الباحث على أن «يلقي بصره على الواحد الحقّ فقط، ويخلّف الأشياء كلّها خارجًا منه، ويرجع إلى ذاته ويقف هناك، فإنّه يرى بعقله الواحد الحقّ ساكنًا واقفًا عاليًا على الأشياء العقليّة منها والحسّيّة، ويرى سائر الأشياء كأنّها أصنام منبثّة منه ومائلة إليه»[٩٩]. وذلك بدافع شوقها إليه، من حيث هو مصدرها أو مبدؤها.

تحدّر المُثُل من الأوّل

ومن أجل إدراك انبثاق الجواهر أو «الأنيات الحقّة الشريفة» من المبدع الأوّل، لا بدّ لنا من الترفّع عن جميع المخلوقات الدنيا العابرة. ذلك لأنّ هذه

(٩٦) بدوي، ص ٦٣ .(Henry, p. 385)
(٩٧) المرجع نفسه، ص ٦٣ وما بعد .(Henry, pp. 383 f.)
(٩٨) المرجع نفسه، ص ١١٣.
(٩٩) المرجع نفسه، ص ١١٤.(Henry, pp. 273 f.)

المثل، خلافًا لأشباحها العالميّة، قد أوجدها «الواحد المطلق» بغير زمان، وبدون أن يكون بينها وبين مبدعها أيّ وسيط[١٠٠]. بل كيف يمكن الافتراض أنّها تولّدت في الزمان، ونحن نرى أنّ الزمان وهذه المخلوقات الدنيويّة قد وجدت أصلًا بفعل هذه «المثل» ذاتها؟ «فعلّة الزمان لا تكون تحت الزمان، بل تكون بنوع أعلى وأرفع، كنموّ الظلّ من ذي الظلّ»[١٠١].

طبيعة الأوّل

ومع أنّ «الواحد» علّة لجميع الأشياء، أو مبدأ لها، فهو مع ذلك يختلف عنها كلّ الاختلاف، ومع أنّ جميع الأشياء مستقرّة فيه، فهو ليس حالًا في أيّ منها. ذلك لأنّ جميع الأشياء تحدّرت منه، وهي تحيا به، وأخيرًا تعود إليه. وإنّما جاز أن تنبثق جميع الأشياء من الأوّل، لأنّه ليس أيًّا منها. وأوّل كائن انبثق منه هو «العقل»، وهو أيضًا الجوهر الأوّل، والكائن التامّ الأوّل، الذي منه تنبثق جواهر الأشياء في العالم الأعلى والعالم الأدنى.

ومن غرائب المفارقات أنّ «الواحد»، الذي هو علّة كلّ وجود وكمال، هو مع ذلك، فوق الوجود والكمال، إذ لا يعتريه نقص بوجه. والواقع أنّ انبثاق الكائن التامّ الأوّل منه (أي «العقل») إنّما كان بسبب كماله الأقصى[١٠٢].

إنبثاق العالم

ثمّ إنّ «التامّ» الذي هو أيضًا الكائن الأوّل أو الجوهر الأوّل، بدوام تأمّله في مبدعه، امتلأ منه بالنور والجمال، فغدا بهما «عقلًا». وبناء على ذلك أصبحت أفعاله شبيهة بأفعال «الواحد»، الذي استمدّ منه ما أفاضه عليه من «قوى

---

(١٠٠) المرجع نفسه.

(١٠١) المرجع نفسه.

(١٠٢) المرجع نفسه، ص ١٣٨. (Henry, pp. 291 f.)

إنّ المؤلّف الذي يصف «الأوّل المطلق» أحيانًا بأنّه قمّة الكمال، يعارض نفسه بادّعائه ههنا أنّه فوق الكمال. وهو عادة يشير إلى «الأوّل» بأنّه أسمى من «الكائن التامّ الأوّل»، يعني «العقل».

كثيرة عظيمة»، عنها تولّدت «النفس» على نحو خال من الحركة، يشبه تحدّر «العقل» من «الواحد» المطلق في المرحلة السابقة. أمّا «النفس»، فبما أنّها «معلولة من معلول» فهي لا تستطيع أن تعمل بلا حركة، فكانت نتيجة هذه الحركة «صنمًا»، أعني كائنًا «دائرًا غير ثابت ولا باق» نظير كلّ ما هو متولّد من حركة. هذا «الصنم» هو عالم الطبيعة أو عالم الحسّ[١٠٣].

ولمّا كانت «النفس» متوسّطة بين عالم العقل وعالم الحسّ، كانت قادرة على أن تتّجه بنظرها إلى فوق نحو مبدعها، فتكتسب منه «قوّة ونورًا»، وأن تتّجه به إلى تحت، فيحدث من ذلك عالم الطبيعة. وسوء مصير النفس في رأي مؤلّف أثولوجيا مرده إلى تقديم اشتغالها بأمور الحسّ، على اهتمامها بشؤون «العقل»[١٠٤].

مراتب النفس

و«النفس» في حال انحطاطها تمرّ في ثلاث مراتب متتابعة: المرتبة النباتيّة، والمرتبة الحيوانيّة، والمرتبة الإنسانيّة. وكلّما كانت مرتبتها متدنّية كانت حالها أشدّ سوءًا، لكنّها عندما تنضمّ إلى الإنسان، تستعيد صلتها «بالعقل»، لأنّها تسترجع مع ملكة الحركة، قوتيّ الإحساس والعقل. على أنّها، حتّى في حال اقترانها بأنواع النبات والحيوان، فإنّها لا تفقد خاصّيّة العقل فقدانًا تامًّا، لأنّها عندما تتملّص من وجودها العابر في عالم الطبيعة، تعود فتنضمّ إلى العالم العقليّ الذي هو حيّزها أو مقامها الأصيل. ولمّا كانت «النفس» غير مقيّدة بمكان، كان باستطاعتها أن تستقرّ في أيّ مكان، وأن تنبث في العالم كلّه دون أن يعتريها ما يعتري الكلّ من انقسام إلى أجزاء[١٠٥].

---

(١٠٣)يدوي ص ١٣٦ إلخ .(Henry, p. 293)

(١٠٤)المرجع نفسه، ص ١٣٦ وما بعد، .(Henry, pp. 293 f.)

(١٠٥)المرجع السابق، ص ١٣٧ وما بعد، .(Henry, p. 295)

حيّز الجواهر المعقولة

وإذا سأل سائل الآن: ما هو حيّز الجواهر المعقولة أو «الصور»؟ فالمؤلّف يجيب بأنّه «العقل الأوّل». إذ قد تعيّن أنّه حيّز الصور. فالمؤلّف يقول «إنّ العقل الأوّل يحوي جميع الأشياء». وذلك لأنّ «الفاعل الأوّل (أي الواحد) أوّل فعل فعله وهو العقل، فعله ذا صورة كثيرة وجعل في كلّ صورة منها جميع الأشياء التي تلائم تلك الصورة»[١٠٦]. على أنّ هذه الصور ليست مجرّد نماذج كلّيّة للأشياء، بل إنّها، فضلًا عن ذلك، مبادئها الفاعلة. ولقد دعاها المؤلّف بالكلمات الفواعل، وهي ما سمّاه الرواقيّون وآباء الكنيسة الأوّلون بـ*rationes seminales*[١٠٧].

العقل في الأحياء الدنيا

وتجلّي «العقل» هذا منبثّ في العالم بأسره. ففي أدنى طبقات الأحياء نجد عقلًا «غير ناطق»، لا يتجلّى فقط في الوظائف الحيويّة التي تمارسها الحيوانات الدنيا، بل في سعيها للتعويض عمّا يشوبها من نقص، فيحتال له «العقل الكائن فيه، فتحدث الأعضاء القويّة بدلًا ممّا نقص عن قوّته. لذلك صار لبعض الحيوان أظفار ولبعضه مخالب ولبعضه قرون ولبعضه أنياب على نحو نقصان قوّة الحياة فيه»[١٠٨].

العقل في الإنسان

ونجد في مرتبة أعلى من سلّم الكائنات «عقلًا ناطقًا»، هو ضرب من النور ينبعث من «العقل الأوّل»، وينفذ في الحيوان العاقل أو «الإنسان الطبيعيّ»، الذي هو شبح أو صورة «للإنسان العقليّ»، إلّا أنّه منغمس في عالم الحسّ انغماسًا لا يتيح له أن يسمو فوق مستوى الرأي أو التفكير المنطقيّ. على أنّه،

---

(١٠٦) المرجع نفسه، ص ١٣٩. (Henry, pp. 441 f.)

(١٠٧) المرجع السابق ص ١١٣، ١٤١، ١٤٣، ١٤٤. (Henry, pp. 273, 447, 449)

(١٠٨) المرجع نفسه، ص ١٥١. (Henry, p. 459)

إذا تمكّن من أن يعبر عالم الحسّ، كما سنح «الأفلاطون الإلهيّ»، استطاع أن يتأمّل عالم المعقولات في كامل جماله وجلاله، وأن يدرك حقائق الأشياء، دون معاناة فكريّة أو جهد عقليّ[١٠٩]. ومتى بلغ هذا المستوى، تمّ له تبرير صلة النسب التي تربطه بالإنسان العقليّ الذي هو مثاله، وأثبت انتماءه إلى عالم المعقولات الذي هو مقامه الحقيقيّ.

«الخير المحض» في تراث العرب

أمّا كتاب **الخير المحض**، فيشتمل على إحدى وثلاثين أو اثنتين وثلاثين قضيّة. وهو، نظير كتاب **أثولوجيا**، يشرح باقتضاب المعتقدات الأساسيّة في مذهب الفيض. لكن من الصعب تعيين الزمن الذي نقل فيه هذا الكتاب إلى العربيّة. فابن النديم الذي وضع **الفهرست** سنة ٩٨٧، ينسب إلى برقلس، فضلًا عن كتاب **سطويوخوسيس الصغرى**، رسالة في **الخير الأوّل** يبدو أنّها مطابقة لكتاب **الخير المحض**[١١٠]. وهنالك مؤلّف أسبق هو **صوان الحكمة** للسجستاني (القرن العاشر)، فيه شواهد مقتبسة يقال إنّها مستمدّة من كتاب لبرقلس عنوانه **نسكس الأصغر** أو **الخير المحض**[١١١]. وهذا يعزّز الاحتمال بأنّ الكتاب كان متداولًا في القرن العاشر. ويشهد لذلك أيضًا كتاب منسوب إلى العالم الطبيعيّ والطبيب البارز الرازي (ت.ح. ٩٢٥) عنوانه **الشكوك على برقلس**[١١٢]. فقد كانت أدلّته على أزليّة العالم في هذا الكتاب كأدلّة جان فيلوبونس المضادّة واسعة الانتشار بين متكلّمي المسلمين وفلاسفتهم في القرن العاشر[١١٣].

---

(١٠٩)المرجع نفسه، ص ١٤٢، ١٥٧. (Henry, p. 449, 389)

(١١٠)الفهرست، ص ٣٦٧، ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء ج ١، ص ٦٩. أنظر أيضًا Anawati, «Prolégomènes», p. 77-78.

(١١١)قابل: البيهقي، «منتخب صوان الحكمة» مخطوط بودليان Bodleian مارش رقم ٥٣٩، ومخطوط كوبرولو Köprülü رقم ٩٠٢.

(١١٢)الفهرست، ص ٤٣٢، القفطي، تاريخ الحكماء، ص ٢٧٥، ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء ج ١، ص ٣١٩.

(١١٣)البيروني (ت ١٠٤٨) اقتبس مقطعين من هذا الكتاب في كتابه «تحقيق ما للهند من مقولة»، =

يمكن اعتبار كتاب **الخير المحض** بمنزلة **أثولوجيا أرسطو** من حيث هو مصدر يونانيّ رئيسيّ لمذهب الانبثاق في نشأة الكون ذلك المذهب الذي أخذ به الفلاسفة المسلمون بالإجماع تقريبًا. فالكتاب يضمّ مادّة الفكر الأفلاطونيّ الجديد[١١٤]، كما عدّله بعض الشيء برقلس زعيم المذهب الأفلاطونيّ الجديد في القرن الخامس، وتلميذ سريانوس. وبرقلس اسم عرفه العرب وأدرجوه في عداد شراح أرسطو.

«الأنّية» في «الخير المحض»

من القضايا التمهيديّة، يعالج برقلس الرباعيّ المؤلَّف من «الواحد» و«الأنّية» و«العقل» و«النفس»، الذي يمثّل تعديلًا لثلاثي أفلوطين الذي لا يخصّ الأنّية بمكان واضح بينها. فكتاب **الخير المحض** يقحم «الأنّية» ما بين «العقل» و«الواحد»، فهو يصرّح (في القضيّة الرابعة) «أنّ أوّل مُبدَع هو «الأنّية»، إذ هو فوق الحسّ، وفوق «النفس» وفوق «العقل»[١١٥]. وبناء على ذلك فهو أشمل كائن مبدَع، كما وأنّه أسمى الكائنات وأتمّها وحدة، بفضل قربه من «الواحد» الذي منه تحدّر بصورة مباشرة ولكنّه مع ذلك ليس خاليًا خلوًّا تامًّا من التعدّد، إذ هو مؤلَّف من العنصرين المتضادّين: التناهي واللاتناهي. فبقدر ما هو قريب من «العلّة الأولى»، فهو «كامل وتامّ وعقل كلّيّ القدرة» حاو في ذاته الفضائل والمثل العقليّة في أسمى مراتب الكلّيّة، وبقدر ما هو بعيد عنها هو عقل وضيع مشتمل على المثل العقليّة بدرجة أدنى من الشمول. وعلى ذلك، فإنّ التعدّد ينشأ فيه بداعي «الازدواجيّة التي سبق ذكرها، وهذا يؤدّي، بدوره، إلى تعدّد المثل العقليّة. والمثال الواحد، عندما يتجلّى في العالم الأدنى، ينشأ منه عدد لا

=انظر ص ١٧ و٣٢.

(١١٤)للاطّلاع على خلاصة القضايا الاثنتين والثلاثين التي شملها الكتاب انظر: Haurćau, *De la phil. scholastique*, I, 384-90; St. Thomas Aquinas, *In Liber de Causis*, in Opuscula Omina, X, etc.

أنظر أيضًا:

(١١٥)أنظر بدوي، **الأفلاطونيّة المحدثة**، ص ٦. ولقد وردت لفظة (الأنّية) في الترجمة اللاتينيّة كـ «Esse»بمعنى الكينونة. قابل Duhem, *Le système du monde*, Vol. IV, p. 334.

يحصى من الموجودات المقابلة له. على أنّ هذه الكثرة لا تفسد وحدة الأنّية الفعليّة، بداعي أنّ معلولاتها غير متميّزة عنها، كما تتميّز معلولات الموجودات الحسّيّة عن المثل المقابلة لها. فالأنّية إذن «واحد بريء من الخلل»، ومتنوّع من غير تمايز، فهو لذلك وحدة في كثرة، وكثرة في وحدة[١١٦].

الأنّية والعقل

والكائن الثالث في السلّم هو «العقل الذي يرد عند أفلوطين ثانيًا»، وهو يشارك الأنّية في طبيعته، لأنّهما كليهما معلولان، ولأنّهما كائنان عقليّان. ومع ذلك فهما يختلفان عن «الواحد»، إذ «الواحد» فوق الزمان والدهر، في حين أنّ الأنّية والعقل هما فوق الزمان إلّا أنّهما يوجدان في الدهر، وهو أمد بقاء الكائنات الأزليّة في العالم العقليّ. أمّا «النفس»، وهي الكائن الرابع المنبثق من «الواحد»، فهي دون الدهر، ولكنّها فوق الزمان، باعتبار أنّها علّة للزمان وللحركة، التي هي ملازمة للزمان (القضيّة الثانية).

طبيعة الإدراك العقليّ

ويختلف «العقل» عن «النفس» كذلك باعتبارات أخرى. فهو «جوهر غير متجزّئ»، لا يخضع لمقولات الكمّ أو الحسّ أو الحركة (القضيّة السادسة). ثمّ إنّ طبيعة الإدراك فيه مزدوجة، فهو يدرك ما دونه من حيث هو علة له، ويدرك ما فوقه من حيث هو معلول له. أمّا إدراكه للجزئيّات المتحدّرة منه، فليس جزئيًّا بل كلّيًّا. إذ إنّ الجزئيّ نفسه إنّما يوجد في «العقل» وجودًا عقليًّا أو كلّيًّا (القضيّة السابعة). وعلى هذا النحو يدرك «العقل» جميع الأشياء، وذلك بالقوّة التي يسبغها عليه «الواحد»، وهو بإدراكه لها على هذا الوجه يحفظها ويدبرها. أمّا إدراكه للكائنات الدنيا، فيتمّ عن طريق إدراك «النفس» للطبيعة، وإدراك الطبيعة لما هو دونها من المخلوقات. وعلى ذلك جاز أن يوصف «العقل»، بأنّه «متسلّط على كلّ ما هو دونه من أشياء، وحافظ لها بالقوّة الإلهيّة الخاصّة به، والتي بها

(١١٦)بدوي، الأفلاطونيّة المحدثة، ص ٧.

يغدو علّة لجميع الأشياء» (القضيّة الثامنة).

والذي يدركه «العقل» هو صور الأشياء. وهذه الصور في رأي صاحب الخير المحض، كما هي في رأي أفلاطون نفسه، متفاوتة - ولا بدّ - في مدى كلّيّتها. فبقدر ارتفاع مرتبة الكائن العقليّ المعيّن في نظام الكائنات، يكون مدى شمول الصور التي يحتويها (القضيّة التاسعة). وهذه المثل، لما كانت موضوع إدراك «العقل»، لم يصحّ اعتبارها مفارقة لجوهر العقل، وذلك تبعًا للقول الأرسطوطاليّ المأثور الذي يستشهد به المؤلّف، وهو أنّ كلّ عقل بالفعل هو في الوقت نفسه عقل ومعقول. وهو في إدراكه لذاته يدرك جميع الأشياء التي هي بدونه على نحو كلّيّ (القضيّة الثانية عشرة). ومقام «العقل» في سلّم الكائنات التي هي دونه إنّما هو بمثابة المنبع غير المباشر، ليس من حيث المعرفة وحدها، بل من حيث الوجود أو الكينونة أيضًا. و«العقل»، نظير «الأوّل»، الذي يحاكيه، يبثّ جوهره في الأشياء التي هي دونه، على النحو نفسه الذي يبثّ به «الواحد» كمالاته في جميع الأشياء (القضيّة الثانية والعشرون).

النفس علّة صوريّة ومحرّكة

ولما كان «الواحد» و«العقل» كلاهما فوق الزمان والحركة، فإنّ «النفس» التي أوجدها «الواحد» بوساطة «العقل» هي في الأصل مبدأ الحركة والزمان. فهي تحرّك الكرة الأولى (كرة السماء)، وكذلك سائر الكرات الطبيعيّة (كرات الكواكب). وهي في الوقت نفسه علّة حركة الكرات وسبب فاعليّة الطبيعة (القضيّة الثالثة). وبما أنّها تقوم على تخوم العالم العقليّ، فهي بمثابة جسر بين عالم «الجواهر العقليّة التي لا تتحرّك» وعالم الكائنات المتحرّكة الحسّيّة. وبما أنّ هذه الكائنات قائمة في «النفس» بوصفها صور الأشياء ومثلها الكلّيّة، فمن الجائز أن يقال عن «النفس» إنّها «العلّة الصوريّة» للكائنات الحسّيّة. وبما أنّ «النفس» مبدأ الحركة المبثوثة في تلك الكائنات، جاز كذلك أن يقال عنها إنّها «علّتها الفاعلة». والواقع أنّ المؤلّف يصرّح بقوله: «أعني بالنفس القوّة التي توجد الأشياء الحسّيّة» (القضيّة الثالثة عشرة). على أنّ هذه القوّة الفاعلة أو

الخالقة في النفس، لا ينبغي أن تشبّه بالقوى المادّيّة أو الطبيعيّة، إذ من شأن النفس أن تحتوي كائنات طبيعيّة حسّيّة متحرّكة على نحو موحّد واحد، في حين أنّ الكائنات العقليّة التي لا تتحرّك، إنّما توجد فيها عرضًا، على نحو متغيّر ومتكثّر (القضيّة الثالثة عشرة).

الكائن الأوّل فوق العقل

يدعو المؤلّف أحيانًا الواحد الذي يقوم على رأس نظام الكائنات التي تتحدّر أبدًا منه «الكائن الأوّل»، وأحيانًا أخرى «العلّة الأولى»، أو «الكائن الحقّ الواحد»، أو «الخير المحض»، أو «النور المحض». وبناء على هذا التفاوت في التسمية، فإنّ القارئ ليتساءل ما إذا كان المؤلّف، شأن الكثيرين من المؤلّفين الصوفيّين، لا يهدف إلى التشديد على أنّ «الواحد» لا صورة له ولا اسم. فالواحد الذي هو مبدأ لجميع الأشياء، والكائن الذي لا كائن آخر فوقه، اقتضى أن يكون أبدًا ممتنعًا على الإدراك العقليّ. ذلك لأنّ الأشياء لما كانت صنفين: محسوسات ومعقولات، وكانت الأولى موضوعًا للحسّ والخيال، والأخرى موضوعًا للفكر والاستدلال، كان «السبب الأوّل» فوق هذين النوعين، فتعذّر بالتالي على الحسّ أو العقل إدراكه. وإنّما يستطاع استنتاج كونه موجودًا من تأمّل الكائن المعلول الأوّل[١١٧]، أعني «العقل» (القضيّة الخامسة).

وبرهان آخر يورده مؤلّف الخير المحض على تعالي «الواحد» هو أنّ «المبدأ الأوّل» إنّما هو وراء اللانهاية وفوق الكمال. في حين أنّه يقرن بين هذين الاعتبارين و«العقل» (القضيّة الخامسة عشرة). ذلك لأنّ الكامل، لما كان قائمًا بذاته، كان غير جدير بأحداث أيّ شيء آخر (القضيّة الحادية والعشرون)، واللامتناهي هو مبدأ التسلسل المستمرّ في ما دونه لا غير.

---

(١١٧) في النصّ: «المعلول الثاني»، ولكن هذا قد يكون إشارة إلى مرتبته بعد الآنيّة التي توصف أحيانًا بأنّها هي الكائن المعلول «الأوّل» أي «العقل»، وأحيانًا بأنّها مميّزة عنه.

حدوث الانبثاق واستمراره

إنّ السرّ في انبثاق الأشياء من «الواحد» إنّما هو، كما رأى كلا أفلاطون وأفلوطين، كون «الواحد» هو «الخير الأسمى» الذي يبثّ خيريّته أو أنّيته ضرورة في جميع الأشياء على نحو متماثل. لكنّ التنوّع إنّما ينشأ من اختلاف الملكات في الأشياء وتفاوت طبائعها، ممّا يجعلها تتلقّى الخيريّة المتماثلة والمتفجّرة من «المبدأ الأوّل» بطرق متباينة ومقادير متفاوتة، وهكذا ينشأ التفاوت في عالم الحسّ. ولولا ذلك لكان مبدأ الوحدة السامي عامًّا فيه[١١٨].

إنّ دوام بقاء الأشياء، فضلًا عن أحداثها، إنّما هو ناشئ عن «الواحد» الذي يحفظ نظام الكون ويديم بقاءه، وذلك بالفعل نفسه الذي به أخرجها إلى الوجود. «فالواحد» يصون الكون ويدبّره على نحو فائق خال من النقص، إذ هو ذاته بريء من التركيب (القضيّة التاسعة عشرة).

سائر صفات الواحد

أمّا صفات الواحد الأخرى، التي يتوقّف عندها المؤلّف، فيقتضي ذكرها بإيجاز في ما يلي: إنّه قائم بذاته (القضيّة العشرون) لا اسم له (القضيّة الواحدة والعشرون)، كلّيّ العلم وكلّيّ التدبير (القضيّة الثانية والعشرون)، موجود في كلّ مكان وداخل في جميع الأشياء (القضيّة الثالثة والعشرون)، بريء تمامًا من التركيب (القضيّة الرابعة والعشرون)، غير قابل للفساد (القضيّة الخامسة العشرون والسادسة والعشرون)، بسيط لا تجري عليه التجزئة (القضيّة السابعة والعشرون). وهو المبدأ الأقصى لكلّ وحدة ولكلّ كيان في العالم (القضيّة الواحدة والثلاثون).

الأفلاطونيّة الجديدة الإسلاميّة

هذان المؤلّفان في الأفلاطونيّة الجديدة يحتويان فعلًا على جميع العناصر

(١١٨) بدوي، القضيّة ١٩ و٢١ و٢٣.

الجذريّة التي دخلت في الأفلاطونيّة الجديدة الإسلاميّة: فمن تسامي «المبدأ الأوّل» أو الله، وتحدّر الأشياء منه، وانبثاقها عنه، إلى دور «العقل» كأداة الله في خلقه، وكحيّز لصور الأشياء، ومصدر إشراق على العقل الإنسانيّ، ثمّ وضع «النفس» على تخوم عالم المعقولات، وكونها الحلقة الواصلة، أو الأفق الرابط ما بين العالم العقليّ والعالم الحسّيّ، وأخيرًا الاحتقار للمادّة من حيث هي أحطّ المخلوقات المنبثقة من «الواحد» والحلقة الأخيرة في المسلسل الكونيّ.

وهنالك مستندات أخرى أقلّ أهمّيّة، تشرح أو تفصّل مبادئ الأفلاطونيّة الجديدة نفسها في ما يتّصل بنظريّة الانبثاق وتسامي «المبدأ الأوّل». وهي تعكس الروح الانتقائيّ الذي شاع في العهد اليونانيّ المتأخّر، كما يمثّله فرفوريوس (ت ٣٠٣) ويامبليخوس (ت.ح. ٣٣٠)، ودماسقيوس (ت ٥٥٣)، وسريانوس (ت.ح. ٤٥٠) وسمبلقيوس (ت ٥٣٣). وهذا ما تتّصف به مثلًا رسالة في العلم الإلهيّ المنسوبة إلى الفارابي، ورسالة أخرى منسوبة إلى عبد اللطيف البغداديّ، فضلًا عن سلسلة مستفيضة من المقتطفات المنسوبة إلى «الشيخ اليونانيّ» (أفلوطين)[١١٩].

(١١٩) بدوي، أفلوطين عند العرب، ص ١٦٥-٢٤٠ و: Rosenthal, «As-saykh al-Yunani and the Arabic Plotinus Source», in *Orientalia* Vol. 21 (1952), p. 461-529, Vol. 22 (1953), p. 370-400; Vol. 24 (1955), p. 42-66; and Henry, II, *Passim*.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الرابع

المؤثّرات الفارسيّة والهنديّة

المنقولات الهنديّة

إنّ العرب مدينون لليونان دينًا ثقافيًا كبيرًا، ومع ذلك فإنّ المؤثّرات الفارسيّة والهنديّة كان لها شأن أيضًا، لا سيّما في العلوم الرياضيّة والطبيّة، وفي النظم السياسيّة. وكان اتّصالهم بهاتين الثقافتين، في وقت مبكر هو القرن الثامن.

وقد سبق لنا القول إنّه كان من الكتب الأولى التي ترجمت إلى العربيّة، كتاب **سدهنتا (السندهند)** لمؤلّفه برهما غوبتا **Brahmagupta**. فقد لعبت ترجمته العربيّة، التي وضعها الفزاري، دورًا هامًّا في نشوء علم الفلك الإسلاميّ[١٢٠]. وهنالك عدد من المؤلّفات الطبيّة الهنديّة، ترجمت في عهدي المنصور والرشيد إلى العربيّة، بإشارة من الوزير الفارسيّ الكبير يحيى البرمكي. والمصادر العربيّة تشهد لهذا الوزير بأنّه أدّى خدمة حاسمة لقضيّة التقدّم العلميّ والثقافيّ في أوساط العرب[١٢١].

على أنّه لا يبدو أنّ اهتمام المسلمين بالجانب الفلسفيّ من تراث الهند كان

(١٢٠)أنظر أعلاه، ص ٢٨.
(١٢١)الفهرست، ص ٤٣٥، ٤٩٨.

من الاتّساع بمقدار اهتمامهم بفلك الهنود وطبّهم. لكن مدى معرفتهم بهذا التراث قد يقاس بما ورد في رسالة لا يعرف واضعها في **ملل الهند وأديانها**، كانت متداولة بين العرب في أواخر القرن الثامن. وابن النديم، الذي أورد هذا الخبر في فهرسته، يذكر أنّه رأى نسخة من هذه الرسالة بخطّ الكنديّ[١٢٢]، فيلسوف العرب الكبير، الذي سبق لنا أن أشرنا مرارًا إلى اهتمامه بالمؤلّفات الفلسفيّة والكلاميّة. وهنالك مؤلّفات أخرى ذات طابع أخلاقيّ أو دينيّ ذكرها المؤلّف نفسه، أو اقتبس منها، في كلامه عن معتقدات الهنود الدينيّة، وأثبتها في لائحة الكتب الهنديّة والفارسيّة واليونانيّة، التي عَرَفها العرب، في موضوع فلسفة الأخلاق[١٢٣].

ضآلة الأثر الهنديّ

فإذا تطرّقنا الآن إلى ما هو ألصق بالفلسفة من عناصر الفكر الهنديّ، ممّا يحتمل أن يكون له أثر في الفكر العربيّ، فإنّنا ندهش، فورًا لقلّة هذه العناصر وتفاهتها، متى قوبلت بالتيّار الفكريّ الزاخر الذي تحدّر من المصدر اليونانيّ. فالكاتب المسلم البارز في شؤون الهند، وهو البيرونيّ (ت ١٠٤٨)، خصّص في كتابه **تحقيق ما للهند من مقولة**[١٢٤] الذي ألّفه سنة ١٠٣٠، عدّة فصول لمسائل فلسفيّة ودينيّة. لكنّ حديث البيروني جاء متأخّرًا، فتعذّر لذلك إيصال أيّ أثر حاسم إلى فلسفة العرب في مراحل تكوّنها. على أنّ هذا الفلكيّ المسلم الكبير يشيد بعالم مغمور جدير بالاهتمام، هو الإيرانشهري (النصف الثاني من القرن التاسع)، فينعته بأنّه الكاتب الوحيد الذي التزم الموضوعيّة في حديثه عن عقائد الهنود الدينيّة[١٢٥]. لكنّ الكتب التي أسندها إلى الإيرانشهري المصدر الثاني

---

(١٢٢)**الفهرست**، ص ٤٩٨. توفّي الكنديّ حوالي سنة ٨٦٦، على أنّ ابن النديم يذكر أنّه رأى نسخة أخرى من هذا الكتاب سقط منها اسم المؤلّف تاريخها ٨٦٣، يستدلّ بها أنّ عالمًا هنديًّا كتبها ليحيى البرمكيّ.

(١٢٣)**الفهرست**، ص ٤٥٢، ٥٠١ وما بعد.

(١٢٤)نشره ساخاو، لندن.

(١٢٥)**الفهرست**، ص ٤.

الوحيد الذي تحدّث عنه، وهو المؤلّف الفارسيّ الإسماعيليّ ناصر خسرو (ت ١٠٦١)، لم تبلغنا لسوء الحظّ[١٢٦]. بيد أنّ اقتران اسمه باسم الرازي، وهو من أعظم الشخصيّات في تاريخ الفلسفة والعلوم الإسلاميّة، يزكي أهمّيّته في تاريخ البدع الدينيّة الفلسفيّة في الإسلام، ويضفي على اسمه رونقًا خاصًّا بين أرباب النفوس القلقة الباحثة عن الحقّ، في غضون القرن التاسع. فإذا صحّ ما قاله ناصر خسرو، من أنّ الرازي أخذ عن الإيرانشهري بعض آرائه في المادّة والمكان والزمان، جاز أن ننشد في تعاليم الإيرانشهري الفلسفيّة مؤثّرات هنديّة محتملة في فلسفة المسلمين. لكن هنالك إشكالًا يزيد الأمر تعقيدًا، هو أنّ الرازي أدّى عن جرأته الفكريّة الثمن المعروف، وهو مصير الجانب الأكبر من إنتاجه إلى النسيان. ومع ذلك فقد بقي لنا من آثاره الفلسفيّة ما يكفي لإعادة بناء رأيه في العالم والإنسان، بصورة مقبولة. وأبرز ظاهرة لرأيه في الإنسان والعالم هي اعتقاده بوجود خمسة مبادئ أزليّة تستوعب جميع ظواهر العالم، وقوله بتكوّن الأجسام من ذرّات. ثمّ ما قد يكون من الناحية الإسلاميّة أجرأ آرائه، وهو اعتقاده بتناسخ الأرواح. ومع أنّ تأثير أفلاطون وفيثاغورس ههنا لا شكّ فيه، فإنّ بعض أظلال نظريّته في النفس وتناسخها، وفي الزمان وتركيب المادّة، يتعذّر تفسيرها بما يفي بمجرّد الاستناد إلى الفلسفة اليونانيّة. وعندها يتحوّل النظر إلى احتمال ردّها إلى الأثر الهنديّ[١٢٧].

مواطن الأثر الهنديّ

كان المذهب الذريّ، في غير تعليم الرازي، واسع الانتشار بين المتكلّمين المسلمين. فقد وضع هؤلاء المتكلّمون في ردّهم على النزعة الأرسطوطاليّة، نظريّة ذرّيّة قائمة بذاتها، مؤدّاها أن العالم يقوم على ثنائيّة أساسيّة هي ثنائيّة

(١٢٦)زاد المسافرين، ص ٩٨، ٣٤٣. أنظر أيضًا: Pines, *Beitraege zur Islamischen Atomenlehere*, p. 34 f.

(١٢٧)في نظريّة الرازي الذرّيّة وفكرته في المبادئ الخمسة الأزليّة شبه صارخ بتعاليم نيايا - فايشيشكا أيضًا. أنظر: Radhakrishnan, *History of Philosophy, Eastern and Western*, p. 227-88, and infra.

الجوهر والعرض، لم تلبث أن قرنت بمذهب أهل السنّة. فقد قبل متكلّمو المسلمين المذهب الذريّ في المادّة والمكان والزمان بما يشبه الإجماع، وأقاموا على أساسه نظامًا كلاميًّا محكمًا، يقوم على رأسه سيّد مطلق السلطة هو الله تعالى[١٢٨]. وسنعود إلى بحث هذه النظريّة مفصّلًا، لكن من الجدير بالملاحظة الآن أنّ بعض مفارقاتها للأصول اليونانيّة في نظرتها إلى طبيعة الزمان والمكان والأعراض، وقابليّة الجواهر والأعارض للفناء، تعكس على ما يبدو، مؤثّرات هنديّة. فالفرقتان البوذيّتان: فابهاشيكا (Vaibhashika) وساوترنتيكا (Sautrantika)، والطائفتان البرهميّتان: نيايا (Nyaya) وفايشاشيكا (Vaishashika)، وكذلك شيعة جاينا (Jaina)، كانت جميعها قد وضعت، في غضون القرن الخامس، مذهبًا ذريًّا مستقلًّا، على ما يظهر، عن المذهب اليونانيّ، بسطت فيه التعاليم الذريّة في المادّة والزمان والمكان، ورسخت الاعتقاد بطبيعة العالم الفانية الناجمة عن كونه مركّبًا[١٢٩]. أمّا الأعراض، فقد غدت في اعتبار المتكلّمين المسلمين طبقة مميّزة من الموجودات، عرّفت إجمالًا بأنّها كلّ ما يطرأ على الجوهر. وهي، كالأعراض في نظام الأشاعرة، ليست ذات قدرة ذاتيّة على البقاء[١٣٠].

وهنالك مشابهات أخرى عديدة جديرة بالذكر ما بين النظريّة الذرّيّة الإسلاميّة والنظريّة الهنديّة، وما تنطويان عليه من مضامين وربّما كان من أهمّ السمات المشتركة بين النظريّتين، التدليل على اتّصاف الكون بالزوال، وصفة الإمكان المتافيزيقيّة الأصيلة فيه، وكلا الاعتبارين من الفكر الإسلاميّ والهنديّ في الصميم.

---

(١٢٨) أنظر: Fakhry, *Islamic Occasionalism*, p. 37 f., 71 f.

(١٢٩) أنظر حول مذهب الهنود الذريّ: Hastings, *Encyc. of Religion and Ethics* II. 200; وكذلك Pines, *Beitraege*, p. 102 f.; Radhakrishnan, *History of Philosophy, Eastern and Western*, I 143, f, 224-29; Fakhry, *op. cit.* p. 26 f, 34 f.

(١٣٠) أنظر مثلًا: البغدادي، أصول الدين، ص ٥٦، الباقلاني، التمهيد، ص ١٨ وما بعد، وأيضًا أدناه.

معالم أخرى من الأثر الهنديّ

وهنالك شواهد أخرى تثبت إطلاع العرب على الفكر الهنديّ. فالمؤلّفون المسلمون ينسبون إلى فرقة هنديّة تعرف عندهم بـ«البراهمة» الرأي القائل بأنّ النبوة، أو إرسال الرسل من لدن الله، ليست ضروريّة إطلاقًا. لذلك فإنّ الرسائل الكلاميّة بوجه العموم تخصّص مجالًا رحبًا للتدليل على وجوب النبوة، معارضة لهؤلاء البراهمة وللمفكّرين العقليّين الذين يذهبون إلى أنّ العقل لا يفتقر إلى عون سماويّ، فهم بفضله يستطيعون الاستغناء جملة من الوحي.

وفي المصادر العربيّة ذكر لفرقة هنديّة غامضة تعرف بـ«السمنيّة» كان لها، على ما يبدو، أتباع من بين المسلمين. والمعروف عن هذه الفرقة قليل جدًّا، لكن المهمّ بشأنها أنّ متكلّمي العرب، الذين لم يكونوا على علم كاف بآراء المشكّكين من فلاسفة اليونان، كانوا في نطاق نظريّة المعرفة، يعتبرون أتباع السمنيّة حملة لواء النزعة اللاأدريّة أو التشكيكيّة القائلة إنّ أيّة معرفة لما يقع فوق متناول الحسّ ضرب من المحال[١٣١].

الأثر الفارسيّ والأخلاق

كذلك كان التأثير الفارسيّ في الفكر الفلسفيّ الإسلاميّ محدودًا، قد اقتصر على بعض الأقوال المأثورة في الحكم والأخلاق خاصّة. ونحن مدينون لأحد نقلة العهد الباكر، هو المترجم الفارسيّ ابن المقفّع، بإخراج ترجمة ممتازة إلى العربيّة عن البهلويّة لكتاب حكايات فريد، هو «كليلة ودمنة»، وضع أصلًا باللغة السنسكريتيّة منسوبًا إلى بيدبا الحكيم الهنديّ. ولقد شغلت هذه الترجمة، ولا تزال، مقامًا رفيعًا في تاريخ النثر العربيّ، وفي الإرشاد الأخلاقيّ. وهنالك تراث زاخر من الأدب الحكميّ ينسب أكثره إلى جماعة من الحكماء بينهم أنوشروان وبزرجمهر وكسرى، تسرّبت في وقت ما وعلى نحو

(١٣١) البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة، ص ١٠ إلخ. والفهرست، ص ٤٩٨. Pines, *Beiraege*, p. 107, 110.

ما، إلى العربيّة من أصول فارسيّة. ومن المحتمل أن يكون بعض المؤلّفين الفرس، الذين كتبوا في القرن العاشر، قد شعروا بالحاجة إلى تصنيف مجموعات من الحكم الأخلاقيّة والدينيّة، لكي يعزّزوا - في غمرة المشادة القوميّة بينهم وبين العرب - ادّعاءهم بأنّ الفرس القدماء كانوا أندادًا لليونان أو العرب في مضمار الأقوال الحكميّة. ولدينا مجموع هامّ من هذا النوع منسوب إلى الفيلسوف الفارسيّ مسكويه (ت ١٠٣٠) عنوانه المترجم عن البهلويّة **الحكمة الخالدة**، ويشتمل في ما يشتمل على نصائح وإرشادات، وجّهها الملك أوشهنج إلى ابنه في العصور القديمة «أو بعيد الطوفان». فالحكم الأخلاقيّة التي خلّفها هؤلاء الحكماء الفرس والعرب واليونان البارزون، أمثال أنوشروان، ولقمان، وهرمس، وديوجينيس، وكثيرين غيرهم، قد ضمّها مسكويه في مجموعة[١٣٢].

وهنالك رسائل أخلاقيّة أخرى وضعها مؤلّفون يتحدّرون من أصل فارسيّ، لم تكن أقلّها أهمّيّة رسالة لابن المقفّع في الأدب، تعرض لقضايا مختلفة، مثل كيفيّة تصرّف المرء مع عشرائه، أو مع رؤسائه، وطبيعة الفضيلة وما شابه... وهي مفرغة في أسلوب خطابيّ منمّق، عمل ابن المقفّع الفارسيّ به على منافسة المنشئين العرب[١٣٣].

الردود على الهرطقة المانويّة

وفي نطاق الفكر النظريّ اقتصر الأثر الفارسيّ أو كاد على المسائل الدينيّة والفلسفيّة النابعة من المانويّة[١٣٤]، والتي أصابت، على ما يبدو، رواجًا كبيرًا بين المؤلّفين العرب. فمن أشرس الردود على الهراطقة الذين دعاهم الفرس «زنادقة»، تلك التي وجّهت ضدّ المانويّة[١٣٥]. وهذه الردود بحدّ ذاتها تدلّ على

---

(١٣٢)أنظر: «الحكمة الخالدة»، نشر بدوي وانظر أيضًا: Henning, «Eine Arabische Version Mittel-Persischen Weisheitschriften», in *Z.D.M.G.*, Vol. 106, I (1956), pp. 73-77, and *Islamic Culture*, Vol. 35, 4 (1961), p. 238-43.

(١٣٣)مخطوط إسطنبول، نور عثمانيّة ٢٣٩٢.

(١٣٤)راجع ما جاء عن ماني وآرائه في الفهرست، ص ٤٧٠-٤٨٧.

(١٣٥)في الفهرست، ص ٤٨٦ وما بعد، جدول طويل بأسماء الزنادقة ورد فيه ذكر لابن المقفّع=

مدى انتشار المانويّة في الفكر الإسلاميّ، إذ قد يتردّد صداها في الإنتاج الأدبيّ الخالص، فضلًا عن المؤلّفات الفلسفيّة والمناقشات الكلاميّة. ومن العبث أن نقدم على عرض تاريخيّ مجمل لتيّار من الأفكار نكاد نلتقيه عند كلّ منعطف من منعطفات الحياة الفكريّة في الإسلام. ذلك لأنّ الفلاسفة المحترفين أنفسهم لم يتحرّروا من مؤثّراتها، فكانت من ثمّ أكثر مناقشاتهم لمسألة الوحدانيّة الإلهيّة تفترض معارضة الهرطقة المانويّة.

إسهام الفرس في النهضة الفكريّة

ومع أنّ العناصر الفلسفيّة الفارسيّة كانت، نسبيًّا، قليلة الأهمّيّة في الفكر الإسلاميّ، فلا بدّ من التذكير بأنّ ما أدّاه الفرس إلى الفكر الفلسفيّ في الإسلام، إنّما جاء على يد جيل جديد من مفكّريهم وفلاسفتهم. فهؤلاء، بعد أن تشرّبوا أفكارًا يونانيّة وألمّوا بجانب ضئيل من الثقافة الفارسيّة القديمة، كتب لهم أن يتركوا على تاريخ الفكر الإسلاميّ طابعًا لا يمحى. ولقد برز أمرهم إلى حدّ أنّ أشهر الذين تألّق نجمهم من علماء المسلمين بعد سنة ٧٥٠ كانوا في الغالب من أصل فارسيّ. فكان منهم أشهر لغويّ وهو سيبويه (ت. ح. ٧٩٣)، وأعظم فيلسوف وهو ابن سينا (ت ١٠٣٧)، وأبرز طبيب وهو الرازي، وأكبر متكلّم وهو الغزالي (ت ١١١١). ولقد كان بينهم وبين العرب منافسة ازدادت فاعليّة وحدّة بعد تولّي العبّاسيّين للخلافة سنة ٧٥٠. على أنّ الفضل الذي دانوا به للعرب إنّما كان في نطاق لغتهم الثقافيّة وديانتهم الإسلاميّة. لكنّ المناخ الثقافيّ في ذلك العهد تميّز بضعف الروابط العرقيّة بالقياس إلى الولاء الدينيّ الذي جمع بين الفرس والعرب، وحمل معظمهم على أن يسخروا له جميع قواهم ومآتيهم الفكريّة.

=والشاعر بشّار، وأعضاء من أسرة البرامكة، بل للخليفة الأمويّ مروان الجعدي (٧٤٤-٧٥٠).

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الباب الثاني

المشاغبات السياسية والمهنية الأولى

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الانقسامات الدينيَّة السياسيَّة

المشاذات الأُوَل

بلغ تأثير الفلسفة اليونانيّة في الفكر الإسلاميّ أقصى فاعليّته، على أثر ترجمة المؤلّفات الفلسفيّة اليونانيّة وانتشارها، في القرن التاسع. وكان المسلمون قبل ذلك أكثر انهماكًا بالقضايا السياسيّة والعسكريّة الملحّة التي جابهتهم. وفي ما عدا الاهتمام بالشعر، الذي كثيرًا ما خدم الأغراض السياسيّة، فإنّ نشاطهم الثقافيّ كان محدودًا. لكنّ الصلة الوثيقة في الإسلام، ما بين السياسة والدين، ثمّ بين أحكام الشريعة وأصول العقيدة، كان لا بدّ من أن تولّد، منذ البدء، مناظرات دينيّة - سياسيّة معقّدة مهّدت لها النزاعات السياسيّة الأولى، التي أدّت إلى زعزعة الوحدة الدينيّة في العصر الإسلاميّ الباكر.

كان للعقائد الدينيّة الإسلاميّة تأثير بعيد المدى في نشأة الحركة الفلسفيّة وتطوّرها. لذلك، يجدر بنا أن نلقي، ولو نظرة خاطفة، على المحاولات الأولى التي استهدفت تعريف بعض المفاهيم الأساسيّة. فلقد تمّت صياغة هذه المفاهيم الدينيّة، في الغالب، في سياق دعم المواقف السياسيّة المتعارضة، لتتّخذ مع نشوء الحركة الكلاميّة التي تلت مدلولًا حاسمًا.

موقف الخوارج من الخلافة

إنبثق أوّل شقاق سياسيّ خطير من النزاع على زعامة الأمّة الإسلاميّة، بين

مرشّحين قويَّين متنافسين على الخلافة، هما عليّ بن أبي طالب الخليفة الرابع وصهر النبيّ، ومعاوية والي الشام ومؤسّس السلالة الأمويّة. ففيما كان عليّ - بحسب الرواية الشائعة - يهمّ بقطف ثمار النصر في معركة صفين سنة ٦٥٧، لجأ معاوية إلى حيلة، حملت عليًّا على إيقاف القتال، والقبول بالتحكيم؛ فانتهى الأمر - من ثمّ - بإخفاق عليّ[١]. ومن جرّاء ذلك تمرّد فريق من جيشه، متذرّعين بالقول إنّ قبوله بالتحكيم ألقى ظلالًا من الشكّ على حقّه الشرعيّ في الخلافة. أما هل كانت هنالك عوامل أخرى، فأمر لا يعنينا الآن، إنّما المهمّ في أمر هؤلاء المتمرّدين، الذين عرفوا بعد ذلك بـ«الخوارج»، أنّهم أثاروا، للمرّة الأولى في تاريخ الإسلام، مسألة الأساس الذي تقوم عليه السلطة السياسيّة، والحدود التي تنتهي عندها. بل إنّهم بلغوا من ذلك إلى حدّ أنكروا معه ضرورة منصب الخلافة جملة، ودعوا إلى قتل الحكّام «الطغاة»[٢]. ولقد كان لجوؤهم هذا إلى التمرّد والاغتيال السياسيّ مرتبطًا بنظرة دقيقة إلى مفهوم التقوى أو الإيمان الصحيح، وهي نظرة تميّزهم عن الفئات الثورية الأخرى. فقد ذهب الخوارج إلى أنّ المسلم الذي يرتكب كبيرة، سياسيّة كانت أو غير سياسيّة، يصبح خارجًا على الدين. فإذا كان مرتكبها هو الخليفة، جاز شرعًا خلعه أو قتله، على أساس أنّه كافر[٣]. فلزم عن ذلك أنّ الإسلام الصحيح ليس الأساس الطبيعيّ للسلطة السياسيّة فحسب، بل وللمعضويّة الفعليّة في المجتمع الإسلاميّ أيضًا.

موقف المرجئة

هذا الموقف المتطرّف، لم ينج من تحدّي بعض الفرق الإسلاميّة الأخرى، كالشيعة الذين عاهدوا عليًّا على الولاء المطلق، وكالمرجئة الذين تحدّوا مفهوم الخوارج المتصلّب في معنى الإيمان الصحيح. ففيما كان الخوارج

(١) المسعوديّ، مروج الذهب، ج ٤، ص ٣٩١ وما بعد، الطبري، تاريخ الرسل، ج ١ ص ٣٣٤٠-٣٣٦٠ وما بعد. Hitti, *History of the Arabs*, pp. 181 f.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٩٢ وما بعد.

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٩١، انظر أيضًا: البغداديّ، الفرق بين الفرق ص ٦٢.

يميلون إلى ردّ مدلول الإيمان إلى التمسّك بالشريعة والعمل بمقتضاها، حصره المرجئة في معنى «حبّ الله ومعرفته والتسليم له»؛ وشدّدوا على أنّ الأعمال الصالحة، ليست دليلًا على الإيمان الصحيح[٤]. فالمؤمنون إنّما يدخلون الجنّة بفضل إخلاصهم لله وحبّهم له، لا بفضل علمهم به وانقيادهم إليه. فإذا عرض للذي «رسخ في قلبه حبّ الله والتسليم له» إن ارتكب إثمًا ما، فإنّ إثمه لا يفسد إيمانه، ولا يحرمه من المكان الذي يستحقّه في الجنّة[٥]. فالحكم الأخير عليه ينبغي، على أيّ حال، أن يترك لله. والسلطة السياسيّة لا يجوز أن تثار حولها الشبهات على أساس اعتبارات كلاميّة، إذ من حقّ الله وحده، أن يفصل في صحّة إيمان الحاكم، وإيمان سائر المسلمين معًا[٦].

أمّا في ما يتّصل بشروط الخلافة، فإنّ المرجئة وافقوا الخوارج في بند واحد هامّ في هذا الباب، هو أنّ أيّ مسلم اتّصف بالتقوى ورأت الأمّة الإسلاميّة أنّه جدير بها، فهو مؤهّل لتولّيها، بصرف النظر عن كونه من قريش، قبيلة النبيّ، أو من سواها، بل حتّى عن كونه عربيًّا (كما اشترط المحافظون)[٧]، أو غير عربيّ.

ومن الآراء المتحرّرة الأخرى التي قال بها المرجئة، ما نسب إلى جماعة من كبار علمائهم، من أنّ التصريح بأقبح أشكال الكفر (مثل الإقرار بالتثليث)، لا يستتبع بالضرورة، تهمة الكفر؛ وأنّ ارتكاب أكبر الآثام لا يفسد إيمان المسلم، ولا يعرضه للهلاك، إن هو مات مقرًّا بوحدانيّة الله. وهذا الإقرار، في رأي هؤلاء المرجئة، هو الشرط الوحيد للنجاة[٨].

---

(٤) الشهرستاني، الملل، ص ١٠٤ البغداديّ: الفرق بين الفرق، ص ١٩١ وما بعد.

(٥) المرجع السابق ص ١٠٤.

(٦) قابل Cf. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'Islam* p. 68.

(٧) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ١٠٦ وقابل ص ٨٦ والبغداديّ، الفرق، ص ١٩٠.

(٨) المرجع السابق، ص ١٠٤، والبغداديّ، الفرق، ص ١٩٥، و: Goldziher, *Le dogme*, p. 180 f.

Goldziher, *Le dogme*, p. 165.

موقف الشيعة

وثالث فرقة كبرى من الفرق الدينيّة - السياسيّة ظهرت في غمرة الاضطرابات التي صدعت وحدة المسلمين، بُعَيد وفاة النبيّ، هي فرقة الشيعة، وهي بدون شكّ أهمّ فرقة تفرّعت من الكيان الإسلاميّ. وكانت قد انبثقت، شأن الفرقتَيْن الأخريَيْن اللتَيْن عرضنا لهما أعلاه، عن الكفاح السياسيّ الذي استفحل في ذلك العصر، ومن محاولة للتوصّل إلى جواب واف عن مشكلة السلطة السياسيّة التي طرحها الخوارج بأسلوبهم المثير. فإذا قيل إنّ الخوارج قد ثاروا على الخليفة الرابع، بدافع الحرص على الحقوق الدستوريّة الصريحة، الخاصّة بالخليفة المنتخب انتخابًا شرعيًّا؛ وإذا قيل إنّ المرجئة قد احتجّوا احتجاجًا معقول اللهجة على التصلّب في الرأي وتركوا الأمر جملة لحكم الله؛ فإنّ الشيعة إنّما اكتفوا بمعاهدة عليّ على التأييد القاطع المطلق، باعتبار أنّه صاحب الحقّ الشرعيّ الوحيد في الخلافة[٩]. ولقد لجأ الشيعة، في تأييدهم لعليّ في كثير من الأحوال إلى حجج نظريّة هي دون الحجج الفعليّة، وبنوا أكثرها على نظرة سابقة ومجرّدة للخليفة ومهامه، فدعوه إمامًا، وذهبوا إلى القول إنّ الإمام ليس الخليفة الشرعيّ الوحيد للنبيّ الذي ينحصر حقّ الخلافة في ذرّيّته - وهم أهل البيت - وحسب، بل هو أيضًا المرجع الوحيد الموثوق في تأويل الشريعة الإلهيّة.

عصمة الإمام

وخلافًا للخوارج الذين لم يتهيّبوا قطّ قيام الفوضى السياسيّة، فإنّ الشيعة دعوا إلى حكم فرديّ دينيّ (ثيوقراطيّ) مطلق. فقد ذهبوا إلى أنّ اختيار الخليفة أو الإمام لا يكون بالانتخاب الشعبيّ (أو المبايعة)، كما اقتضى العرف الدستوريّ الذي درج عليه المسلمون في اختيار الخلفاء الثلاثة السابقين، بل بالتعيين أو النصّ الإلهيّ؛ فالنبيّ عندما ينصّ على خلفه إنّما يمثّل إرادة الله[١٠]، ولمّا كانت أخصّ صفات الإمام المميّزة هي العصمة عن الخطأ وعن الزلل، كان

(٩) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص ١٠٨ وما بعد.
(١٠) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص ١٠٨ وما بعد.

اتّهامه بخرق الشريعة الإلهيّة، أو عصيان أوامر الله، مكابرة فلم يسع أن يتّخذ ذريعة لخلعه، كما فعل الخوارج. والإقدام على هذا الفعل يعرّض للخطر وحدة الأمّة السياسيّة، وقدسيّة الشريعة الإلهيّة[١١]. يضاف إلى ذلك، أنّه بحكم خطورة مهمّته كظلّ لله على الأرض، وكمعلّم معصوم، ومرشد أكبر للجماعة الإسلاميّة، فمنصبه هذا لا يمكن الاستغناء عنه، ولا يجوز، بالتالي انقطاع سلسلة الولاية التي تضمن هذا المنصب. ففي إبّان غياب «الإمام»، لا بدّ من الاعتبار أنّه في «غيبة» موقّتة، فوجب عندها على جماعة المسلمين، أن يتدبّروا أمورهم في تلك الفترة، على أفضل ما يمكن، إلى أن تتحقّق «رجعته» النهائيّة في آخر الزمان[١٢].

رجعة الإمام

ومع أنّ أنصار عليّ الأوّلين، حاولوا العثور على نصوص في القرآن أو الحديث، تصلح أساسًا لدعم شرعيّة دعواهم الدستوريّة، فمن الواضح أنّهم استخرجوا أكثر بيّناتهم الفقهيّة من اعتبارات نظريّة أو اجتهاديّة. وقد استحوذت عليهم فكرة الإمام المعصوم إلى حدّ أنّهم راحوا يطلقون عليه، غير متردّدين، صفات إلهيّة أو شبه إلهيّة. وقد نقل عن عبدالله بن سبأ (وهو متشيّع قديم، كان يهوديًّا ثمّ اعتنق الإسلام) قوله إنّ عليًّا حيّ لا يموت وأنّه سيعود في آخر الزمان «ليرث الأرض»[١٣]. وللمذهب الشيعيّ أنصار آخرون كانوا، مع قبولهم مبدئيًّا بفكرة الإمام الذي لا يموت، يحصرون هذه الصفة بإمامهم الخاصّ. فالإسماعيليّة مثلًا يعتبرون إسماعيل، المتوفّى سنة ٧٦٠، وهو الابن الثاني للإمام جعفر الصادق، الإمام الأخير، ويدعون أنّه في غيبة موقّتة؛ في حين أنّ «الاثنا عشريّة»، يعتبرون الإمام الثاني عشر في تلك السلسلة، وهو محمّد بن الحسن المهدي (ت ٨٧٨)، الإمام الغائب الذي سيعود في آخر الزمان «ليملأ

(١١) النوبختي، فرق الشيعة، ص ١٦، ٩١.

(١٢) المرجع السابق، ص ٩١، الشهرستاني، الملل والنحل، ص ١٢٢، ١٣١. Goldziher, *Le dogme*, p. 165 الحليّ، الباب الحادي عشر، في أماكن متفرّقة.

(١٣) الأشعريّ، مقالات الإسلاميّين، ص ١٥، النوبختي، فرق الشيعة ص ١٨-٢٠.

الأرض عدلًا كما ملئت ظلمًا وجورًا»[١٤].

وفي ما يتّصل بالمسألة الكبرى الأخرى التي أثارها الخوارج، وتركوها إرثًا للمتكلّمين اللاحقين، وهي طبيعة العقيدة أو كنه الإيمان، فإنّ موقف الشيعة منها يمثّل بعض ظواهر ثوريّة بالنسبة لمؤرّخ الفكر الإسلاميّ. فبينما نجد، مثلًا، الخوارج يصرّحون بأنّ «كتاب الله» هو المرجع النهائيّ لحلّ الخلافات الدينيّة والسياسيّة، يذهب الشيعة إلى أنّ الإمام هو المرجع المذهبيّ والفقهيّ الأخير في الإسلام؛ وأنّه، دون سواه، منبع التعليم الدينيّ. ومن هنا دعيت فرق الشيعة المتطرّفة، لا سيّما الإسماعيليّة، باسم «التعليميّة» في بعض الأحيان.

الرفض

وفضلًا عن ذلك، فإنّ الشيعة، لما كانوا قد لجئوا طوال التاريخ الإسلاميّ، إلى اتّخاذ موقف الأقليّة الناقمة، التي حيل تكرارًا بينها وبين أمانيها السياسيّة، كان من الطبيعيّ أن يثوروا فكريًّا على واقع الظروف الدينيّة - السياسيّة، وأن يلتمسوا، في ميدان التجريد، ملجأً روحيًّا يلجأون إليه في وقت الشدّة. وهذا الاتّجاه يصلح في الغالب لأنْ يعلّل، ليس فقط الروح الثوريّ الذي ألهب العديدين من زعماء الشيعة، طوال التاريخ الإسلاميّ، والنزعة الباطنيّة التي طبعت أفكارهم ومواقفهم، بل قد يعلّل أيضًا تجاوبهم مع أبرز الفرق الكلاميّة العقليّة في الإسلام، أعني المعتزلة[١٥]، وإقرارهم حتّى زماننا هذا بجواز الاجتهاد الصادر عن قضاة أكفّاء في مسائل الفقه، واستعدادهم أبدًا للأخذ عن الفلسفة اليونانيّة بلا تردّد. ومع ذلك، فمن المفارقات الغريبة، أنّ جماعة من كبار علمائهم[١٦] قالوا بأشنع أشكال التجسيم والتشبيه، وربّما كان ذلك من أجل ردم الفجوة الفاصلة ما بين الخالق والمخلوق، الذي يقتضيه قولهم

(١٤) النوبختي، المرجع السابق، الحلّي، الباب الحادي عشر، ص ٤٤٠ وما بعد.

(١٥) Goldziher, *Le dogme*, p. 188 f.

(١٦) الأشعريّ، مقالات الإسلاميّين، ص ١٥ وما بعد، الشهرستاني، الملل والنحل، ص ١٤، ١٤٣ وما بعد.

بالإمام المعصوم. ثمّ مغالاتهم في التشديد على المنحى الشعائريّ من مذهبهم، كما في التجنّس الذي ربّما اتّخذوه ذريعة، تميّزهم عن أهل السنّة والجماعة. ومع أنّهم يجيزون ممارسة التقيّة في تصرّفاتهم الظاهرة، فإنّ الفرق الأساسيّ بينهم وبين أهل السنّة، ينبغي أن ينشد - كما يبدو لنا - في حرصهم الواعي والمعتمد على هويّتهم الخاصّة. وهذه السلبيّة النابعة من هذا الحرص، تبلغ أحيانًا حدّ الغلوّ الفاحش، كما يشهد على ذلك القول الشيعيّ المأثور: «ما خالف الجماعة، ففيه الرشاد». من هنا دعوة الشيعة أيضًا بالرافضة.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

نشأة الحركة الكلاميَّة في الإسلام

بوادر الخلاف الكلاميّ

هذه الأحزاب الدينيّة - السياسيَّة، التي عرضنا لها أعلاه، تفوق في خطورتها، الانقسامات الناجمة عن الخلاف الكلاميّ الذي أخذ يشقّ صفوف المسلمين في وقت مبكر. لكن يبدو أنّها اكتسبت زخمًا جديدًا بتسرّب الفلسفة اليونانيّة إلى العرب، في غضون القرنين الثامن والتاسع. فالفقهاء والمحدّثون الأوّلون، مع تمسّكهم الصريح بحرفيّة النصّ، لم يفتهم إجمالًا، أن يلحظوا المفارقات المنطقيّة الواضحة ما بين النصّ المنزل، ومشاكل التفسير والتنسيق التي اضطرّوا إلى إثارتها. ومع ذلك فالظاهر أنّ الفرق الكلاميّة لم تأخذ بالتبلور إلّا عندما تجاوز الإشكال لطائف التأويلات اللفظيّة، والتحليلات اللغويّة. فراح، من ثمّ، أنصار الآراء الكلاميّة المتضاربة، يشتبكون في مناقشات عقائديّة دقيقة. ثمّ إنّ العوامل السياسيّة، والمؤثّرات اليهوديّة والمسيحيّة كانت، على ما يبدو، بالإضافة إلى الفلسفة اليونانيّة، أعظم القوى الفاعلة في تصعيد هذا الاتّجاه الفكريّ.

تجمع أقدم المصادر على أنّ أوّل قضيّة تجريديّة، دارت حولها المناقشات الكلاميّة الأولى، كانت قضيّة التخيير والتسيير أو (مسألة القدر). وكان من أوائل المتكلّمين الذين خاضوا في هذا الموضوع معبد الجهني (ت ٦٩٩) وغيلان

الدمشقيّ (ت قبل ٧٤٣) وواصل بن عطاء (ت ٧٤٨) ويونس الإسواريّ وعمرو بن عبيد (ت ٧٦٢)[١٧]. وهناك متكلّمون آخرون، منهم الإمام الشهير الحسن البصريّ (ت ٧٢٨)، الذي نشأ حوله العديد من الآراء الكلاميّة اللاحقة؛ فقد كان أميل إلى إثبات الموقف التقليديّ الذي أنكر التخير وأقرّ جبريّة تكاد تكون مطلقة. ومع ذلك، فإنّ بعض الثقات القدماء ينسبون إليه الاعتقاد بحريّة الإرادة[١٨].

المحاذير السياسيّة في قضايا الكلام

إنّ مزاعم المتكلّمين الذين ناصروا فكرة التخير (القدريّين) ما كانت، على الأرجح، لتثير هذا المقدار من الاهتمام، لولا ما انطوت عليه من مضاعفات سياسيّة مزعومة. فمعبد الجهني وغيلان الدمشقيّ كلاهما أعدم، الأوّل بأمر الخليفة الأمويّ عبد الملك بن مروان (٦٨٥-٧٠٥)، والثاني بأمر الخليفة هشام بن عبد الملك (٧٢٤-٧٤٣)، وذلك على أساس ما انطوت عليه فكرة الاختيار من تحدٍّ لسلطة الخليفة، وتهديد للاستقرار في الوضع السياسيّ. فالقول بالاختيار كان يعني، ولا شكّ، أنّ الخليفة لم يعد براء من المسؤوليّة عن أفعاله الجائرة، بحجّة أنّها خاضعة لحكم الله الذي لا يرد[١٩]. ومع أنّه نسب إلى الخليفتين الأمويّين، معاوية الثاني ويزيد الثالث، ميل إلى رأي القدريّة، فإنّ هذه الحركة لم تلق انتشارًا واسعًا إبّان العصر الأمويّ.

العامل اليونانيّ في نشأة الكلام

إنّ مطاعن أهل السنّة في أنصار الاختيار ازدادت حدّة لاقترانها بالدعوى

---

(١٧) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ١٧، و: Watt, *Free Will and Pre-destination in Early Islam*, p. 40 f.

(١٨) المرجع السابق، ص ٣٢، ابن قتيبة، كتاب المعارف، ص ٢٨٥ و: Watt, *Free Will*, p. 54 f.

(١٩) إبن قتيبة، كتاب المعارف، ص ٣٠١، الطبري، تاريخ ج ٢، ص ١٧٣٣، Watt, *Free Will*, p. 40 f.; Browne, *Literary History of Persia*, I, 282; الشهرستاني، الملل والنحل، ص ١٠٥.

القائلة إنّ هذا الرأي، إنّما هو وليد الفكر اليونانيّ أو التعليم المسيحيّ. فقد ذكر الشهرستاني أنّ المناقشات الكلاميّة الأولى التي تناولت «الأصول» في الشطر الأخير من القرن لسابع، أفسدتها اعتبارات جدليّة اقتبست من «كتب الفلاسفة» (اليونان)[٢٠]. ولقد اعتاد كتّاب السنّة المحافظون أن يوجّهوا تهمة الوقوع تحت التأثير اليونانيّ ضدّ أولئك الذين كانوا ينعتونهم بالكفر.

وهنالك أيضًا عامل مسيحيّ، يبدو أنّه لعب دورًا ما في أوائل العصر الأمويّ في دمشق، حيث كانت الاتّصالات بين المتكلّمين المسلمين واللاهوتيّين المسيحيّين كثيرة، كما تشهد على ذلك خلاصة لمناقشة جرت بين مسيحيّ ومسلم في موضوع حرّيّة الإرادة وما تفرّع منها، انطوت عليها رسالة منسوبة إلى ثيودورس أبي قرّة (ت ٨٢٦) أسقف حرّان وتلميذ يوحنّا الدمشقيّ (ت ح ٧٤٨) آخر كبار اللاهوتيّين في الكنيسة الشرقيّة[٢١]. ولدينا كذلك أخبار عن محادثات جرت بين معبد الجهني - المفكّر الذي أطلق التيّار الفكريّ حول موضوع الاختيار - ومسيحيّ من العراق يدعى سوسن، أثبت نصّها مؤلّفون متأخّرون[٢٢].

المنطق اليونانيّ في الحوار الكلاميّ

هذه الجولات الجريئة الأولى، في مجال الأبحاث اللاهوتيّة المجرّدة، احتاجت - ولا شكّ - إلى سلاح جدليّ أمضى، عمد المسلمون إلى اقتباسه عن اليونان، قبل ختام القرن الثامن. على أنّ المعروف عن المناقشات الأولى حول مسألة القدر لا يمكننا لقلّته من إعادة رسم معالم هذه الحركة الكلاميّة كما كانت في ذلك العصر، على نحو متكامل، لا سيّما ومعلوماتنا عن نشاط القدريّة

(٢٠) Browne, *Literary History*, p. 283.
والحليّ، الباب الحادي عشر، ص ٢٤٥.
(٢١) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص ١٧.
(٢٢) انظر Migne, *P.G.* XCIV, Col. 1589 f., Anawati et Gardet, *Introduction à la théologie musulmane*, pp. 201 f., 36 f.

مستمدّة بالأكثر، من مصادر معادية متأخّرة. ومع ذلك فإنّ افتراض درجة متقدّمة من الحذلقة لم يكن ممكنًا قبل أن تمّ اندماج هذه الحركة في أولى الفرق الكلاميّة الكبرى، أعني بها المعتزلة - تلك الفرقة التي اشتهر كبار أعلامها في غضون القرن التاسع، والتي تجرّد لمناصرتها المأمون، الخليفة العبّاسيّ الكبير، بحمية فائقة.

نشأة المعتزلة حول واصل

إنّ مؤسّس فرقة المعتزلة، بحسب الرواية المتداولة، هو واصل بن عطاء (ت ٧٤٨). كان أوّلًا تلميذًا للحسن البصريّ، وهو شخصيّة بارزة في تاريخ الفقه والتصوّف والفلسفة الدينيّة في الإسلام. وقد ذكر أنّ خلافه مع أستاذه الحسن دار حول المسألة المعقّدة التي طرحها الخوارج بأسلوب مثير، عن المسلم الذي يرتكب كبيرة: هل يجوز، مع ذلك، اعتباره مسلمًا بحقّ. كان جواب الخوارج بالنفي القاطع، كما مرّ، وجواب المرجئة سمحًا غير ملزم. أمّا واصل، فقد تصدّى له الآن بأسلوب جديد لبق، فأوضح أنّ مرتكب الكبيرة يجب أن يدرج في منزلة متوسّطة بين الكفر والإيمان. والحقّ أنّ واصلًا بذل، على ما يبدو، كلّ ما في وسعه ليثبت أنّ مثل هذا المسلم الآثم، لما كان مرتكب كبيرة، فهو بالفعل، كما يؤخذ من هذه اللفظة، فاسق لا أكثر ولا أقلّ[٢٣].

خطورة الحكم على صاحب الكبائر

إنّ الذي يستأثر بالاهتمام في هذا الحلّ، هو أنّه يقرّ بالتمييز ما بين ثلاثة مفاهيم متباينة، هي: الكافر، والفاسق، والمؤمن، قيض لها في غمرة الجدال الكلاميّ الحادّ أن تتشابك كلّ التشابك. ومع أنّ قول واصل لم يكن بالغ الابتكار، ولا داعيًا إلى الدهشة الشديدة، فإنّه يبرز الصعوبة التي يلقاها المتكلّم المتصلّب في المحافظة على توازنه، في معاناته لهذا النوع من البهلوانيّة النظريّة.

---

(٢٣) ابن حجر العسقلانيّ، تهذيب التهذيب ١٠، ٢٢٥، Wensinck, *Muslim Creed*, p. 53, Browne, *Literary History*, pp. 280 ff.

وهذا الاعتدال الذي أبداه واصل وأتباعه في هذا الصدد يتمثّل أفضل ما يتمثّل، في الموقف الذي وقفوه والذي تشبّث به حتّى المتشيّعون منهم، من المعضلة السياسيّة الكبرى، وهو الحكم على الخليفة الجائر أو الفاسق، وتعيين الخلف الشرعيّ للنبيّ محمّد. فقد نقل عن واصل أنّه علّق الحكم في هذا الباب على أساس الافتقار إلى البيّنات الكافية[٢٤].

صلة الجهميّة بالمعتزلة

أمّا سائر المسائل الكبرى التي كوّنت، مع مرور الزمن، أساس تعليم المعتزلة، فلا يعرف من رأي واصل فيها إلّا النزر اليسير. ولكن من الجدير بالملاحظة، اقتران الاعتزال في عهده الباكر، بحركة منافسة دعا إليها مفكّر معاصر هو جهم بن صفوان (ت ٧٤٥)، مؤسّس فرقة الجهميّة المنافسة. فقد دعا جهم إلى الاعتقاد الجازم بقدرة الله المطلقة، وبما تستتبعه من الإيمان بأنّ جميع الأعمال الإنسانيّة تابعة لقضاء الله وقدره المطلق. وغالب الظنّ أنّ بعض المتكلّمين الآخرين أيّدوا هذا الرأي الذي لم يلبث أهل السنّة أن أخذوا به بتعديل طفيف. وقد عرف أتباع هذا الرأي بالجبريّة دون إشارة إلى أسمائهم. وقد جرت بين جهم ومبعوث من أتباع واصل مناظرة أوردها مصدر متأخّر[٢٥]، تصوّر الجدل الذي نشب بين الفريقين، والذي تردّد فيه صدى الخلافات العقائديّة القديمة. لكن ممّا يدعو إلى الدهشة، أنّ جهمًا كان، من ناحية أخرى، على وفاق تامّ مع المعتزلة، في بعض القضايا الأساسيّة، نظير القول بخلق القرآن. وهذه الظاهرة حَدَت على ما يبدو، ببعض خصوم المعتزلة وبمفكّرين آخرين، إلى اعتباره من المعتزلة[٢٦]. ويبدو كذلك أنّ جهمًا قال بالتوحيد بين الصفات والذات الإلهيّة، وهو رأي أساسيّ آخر من آراء المعتزلة، والمرتكز الفكريّ الذي قام عليه ادّعاؤهم بأنّهم الموحدون الحقيقيّون الوحيدون.

(٢٤) الخيّاط، كتاب الانتصار، ص ١١٨ وما بعد، الشهرستاني، الملل والنحل، ص ١٧ وما بعد.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٧٣ وما بعد.

(٢٦) إبن المرتضى، المنية، ص ١٩، و Pines, *Beiraege*, Appendix.

والتسمية هذه أطلقت كذلك على جهم وأتباعه[٢٧].

قول جهم بفناء الجنّة والنار

ولقد اعتقد جهم، إلى جانب إنكار حرّيّة الإرادة، بفناء السماء والأرض، آخر الأمر، بجميع مَن فيهما[٢٨]. وهو رأي مخالف بجملته لقول المعتزلة بثواب وعقاب أبديّين، ولقولها - بالتالي - بأزليّة الجنّة والجحيم، ممّا سنعرض له في الوقت المناسب. ويبدو أنّ جهمًا، في عرضه لهذه الفكرة الغريبة، إنّما أراد إسناد مدلول حرفيّ لبعض الآيات القرآنيّة، التي تشير إلى أنّ الله تعالى «هو الأوّل والآخر» (سورة الحديد)[٢٩]، أو أنّ «كلّ مَن عليها فإن ويبقى وجه ربّك ذو الجلال والإكرام» (سورة الرحمن، ٢٦-٢٧). ومهما كان من أمر الخلاف بين جهم وواصل، مؤسّسي الفرقتين الأوّليّين في علم الكلام المنظّم، فمن الأهمّيّة بمكان، الإشارة إلى أنّهما عالجا بوجه عامّ المشاكل عينها، التي أدّت إلى شقّ الأمّة الإسلاميّة شطرين، منذ أوائل القرن الثامن.

ومع أنّه من المتعذّر علينا، أن نتتبّع بتفصيل تطوّر حركة الاعتزال، ابتداء من عهد واصل، نظرًا لضياع معظم ما دوّنه أئمّتها الأوّلون، فقد بقي لنا منه ما يمكّننا من إعادة بناء تعاليم المعتزلة كما كانت في أوج ازدهارها، في غضون النصف الأوّل من القرن التاسع.

مبادئ المعتزلة الخمسة

تتّفق معظم مصادرنا على أنّ نظريّات شيوخ المعتزلة تدور على صفتين أساسيّتين من الصفات الإلهيّة هما العدالة والتوحيد وتنسب إليهم الادّعاء بأنّهم القائلون الأصيلون الوحيدون بهما. ومع أنّهم دخلوا في نقاش حول مسائل

---

(٢٧) الخيّاط، كتاب الانتصار، ص ٩٢.

(٢٨) الخيّاط، كتاب الانتصار، ص ٩٢؛ الأشعري، الإبانة، ص ٤٥، وانظر أيضًا Pines, *Beitraege*, Appendix; Watt, *Free Will*, p. 103.

(٢٩) المرجع السابق، ص ١٨؛ الأشعري، مقالات الإسلاميّين، ص ٥٤٢.

أخرى، لكن الجدير بالذكر، أنّ العديد منها يمكن أن يرد منطقيًّا إلى هاتين الفكرتين الجوهريّتين، وعلى ذلك، فمذهب الاعتزال يتلخّص وفقًا لما ذكره أحد دعاته في أواخر القرن التاسع، في خمسة أصول هي: العدالة والتوحيد، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٣٠]. وسنبيّن في ما يلي أنّ العقائد الثلاث الأخيرة تلزم منطقيًّا عن قولهم بعدالة الله المطلقة. ولا شكّ في أنّ حرصهم على إثبات هذه العدالة، هو الذي حدا بهم إلى التماس حلول عقليّة للمعضلات التي يثيرها النصّ القرآنيّ، إذ يصف العزّة الإلهيّة بالسلطان المطلق، ودعاهم إلى الدخول في تلك المجادلات الأخلاقيّة - الدينيّة تعزيزًا لرأيهم في حرّيّة الاختيار الإنسانيّ.

العدالة والسلطة الإلهيّة المطلقة

ومع أنّ القرآن يؤكّد عدالة الله تأكيدًا جازمًا، وينفي عنه تعالى الظلم والشرّ نفيًا باتًّا، فإنّ فيه آيات تتحدّث عن هدي الله وإضلاله (القرآن: سورة الأعراف، الآية ١٧٨؛ سورة السجدة، الآية ١٣، سورة آل عمران، الآية ١٥٤، سورة الكهف، الآية ١٦، سورة النور، الآية ٢١... إلخ)؛ وعن ختمه على القلوب (سورة البقرة الآيتان ٥ و٦، سورة الأنعام، الآية ١٢٥، سورة النحل، الآية ٩٥، سورة الصفّ الآية ٥... إلخ)؛ وعن الأجل، (سورة الإنعام، الآية ٢، سورة الأعراف، الآية ٣٢... إلخ)، وعن الرزق، والمصير (سورة الحاقة، الآيتان ١٧ و٢٧)، ولا سيّما الصورة المخيفة التي يرسمها لجهنم، فهي تعرض مشهدًا من أروع المشاهد لسلطان الله المطلق وغير المحدود، الذي لا يترك مجالًا في العالم لأيّة سلطة أخرى.

العدالة والجبر بين المعتزلة والجهميّة

وفضلًا عن ذلك، فإنّ مفهوم قضاء الله الذي لا يرد، كما ينصّ عليه القرآن والحديث (الذي يرسم للقضاء صورة أصرم وأقتم)، يجرّد العدالة الإلهيّة

(٣٠) الخيّاط، كتاب الانتصار، ص ٩٣.

والمسؤوليّة الإنسانيّة من كلّ معنى إيجابيّ[٣١]. ورأي المحدّثين الأوّلين الذي انتهى إلى الجبريّة الحاسمة، في مذهب جهم بن صفوان وأتباعه، يؤيّد ما جاء في الحديث من أنّ الإنسان لا قدرة له، بالمعنى الصحيح، على اختيار أفعاله. والحقّ، كما قال جهم، إنّ حياة الإنسان تخضع لقضاء الله خضوعًا لا تصحّ معه نسبة أفعاله إليه إلّا مجازًا، وذلك على نحو ما ينسب «الإثمار إلى الشجرة، والجري إلى النهر، والحركة إلى البحر، والشروق والغروب إلى الشمس، والإنبات إلى الأرض». فالله هو الذي يخلق أفعاله الكائنات، الحيّة منها وغير الحيّة، والإنسان واحد منها، فلا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار[٣٢].

والظاهر أنّ ردّ فعل المعتزلة العنيف إنّما كان موجّهًا، بصورة خاصّة، ضدّ فكرة الجبر التي قال بها الجهميّون، وكان للمعتزلة بهم صلات وثيقة، كما رأينا، ممّا دعا شيوخ المعتزلة إلى محاولة التدليل على إثبات العدالة الإلهيّة. وكان المتكلّمون الأوّلون قد أجمعوا، بطبيعة الحالّ، على رفض نسبة صفة الظلم إليه تعالى[٣٣]. أمّا كيفيّة التوفيق بين فكرة العدل الإلهيّ من جهة، ووجود الشرّ الذي لا مراء فيه في العالم من جهة ثانية، فلا يبدو أنّها أثارت قلقهم بصورة خاصّة. وهذه القضيّة بالذات أضحت، من عهد واصل فما بعد، موضوع الصراع الحاسم الذي استفحل بين المعتزلة وخصومها.

الطابع العقليّ للخير والشرّ

إنّ المبدأ الذي ميّز المعتزلة عن سواها، بادئ ذي بدء، كان أسلوبهم الثوريّ في تقرير ما يمكن أن يسمّى بالطابع العقليّ في طرق الله وأفعاله. فقد

---

(٣١) أنظر: Wensinck, *Muslim Creed*, p. 56 f.

(٣٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٥٩ وما بعد، البغداديّ، أصول الدين، ص ١٣٤، Watt, *Free Will*, p. 96 f.

(٣٣) ممّا يدعو إلى الغرابة أنّ فئة من المعتزلة، في ما ذكر، خالفت هذا الرأي، انظر: الخيّاط، كتاب الانتصار، ص ٢٢. والظاهر أنّ الصالحي، وهو معاصر للخيّاط ومنسوب إلى المرجئة آنًا وإلى المعتزلة آنًا آخر، كان حامل لواء هذا الرأي، انظر الأشعريّ، مقالات الإسلاميّين. ص ٣٠٩ وما بعد، وابن المرتضى، المنية، ص ٤٠.

حاولوا إثبات ذلك بالأدلّة العقليّة دون أن يتنكّروا لقدسيّة الكلام الإلهيّ. وكان من أهمّ ما أثاروه في هذا الصدد دعواهم أنّ الخير والشرّ ليسا أمرين عرفيّين أو ذاتيّين تنبع صحّتهما من الأوامر الإلهيّة وحسب، كما زعم المحدّثون وبعدهم الأشاعرة، بل هما مقولتان عقليّتان، يستطاع إثباتهما بالطرق العقليّة[٣٤]. ومن هذه المقدّمة الخطيرة انطلقت المعتزلة في التدليل على أنّ الله لا يأمر بما يتنافى مع العقل، ولا يفعل غير آبه لمصالح مخلوقاته، لما يلزم عن ذلك من إخلال بعدله تعالى وحكمته[٣٥]. فهؤلاء المفكّرون الأخلاقيّون لم يتمكّنوا، خلافًا لأرباب الحديث، من القبول بفكرة إله كلّيّ القدرة، يجيز لنفسه أن يتصرّف خلافًا لجميع مبادئ العدالة ومقتضيات الصلاح، فيعذّب البريء ويكلّف ما لا يطاق، لا لشيء إلّا لأنّه هو الله[٣٦].

فكرة التولّد

ومن هذا القبيل، الاعتقاد بأنّ الإنسان قادر على التصرّف في العالم تصرّفًا حرًّا. ومن أجل التدليل على صحّة هذا الرأي، عمد بعض شيوخ المعتزلة، وعلى رأسهم أبو الهذيل العلاّف (ت ٨٤١)، إلى الترويج لفكرة «التولّد»، أو الصلة السببيّة بين فعل الفاعل والأثر الناتج عنه. فقد ذكر الأشعريّ أنّ أبا الهذيل وأتباعه ذهبوا إلى أنّ الأفعال التي «تتولّد» من فعل الإنسان، يجوز أن تقسم إلى أفعال يعرف الفاعل كيفيّتها، وأفعال لا يعرف كيفيّتها[٣٧]. فمثال النوع الأوّل انطلاق السهم، أو حدوث الصوت الناجم عن اصطدام جرمين صلبين، ومثال

---

(٣٤) البغداديّ، أصول الدين، ص ٢٦ وما بعد، الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٣١، الأشعري، مقالات الإسلاميّين، ص ٣٥٦.

(٣٥) الملل والنحل، ص ٣١ وما بعد، أصول الدين، ص ١٥٠ وما بعد.

(٣٦) فخري *Islamic Occasionalism* p. 68 f. البغداديّ، أصول الدين، ص ١٥٠ وما بعد، و٢٤٠ وما بعد.

(٣٧) الأشعري، مقالات الإسلاميّين ص ٤٠٢ وما بعد، وفخري «Some Paradoxical Implications of the Mut'tazilite View of Free Will», *Muslim World*, XLII (1953), 98-108.

وقد ضمّنت هذه النبذة بعض ما في هذا المقال.

النوع الثاني السرور، والجوع، والمعرفة، والشمّ... إلخ. فهو يذهب إلى أنّ الإنسان يجوز أن يعتبر بحقّ فاعلًا للأفعال التي يعلم كيفيّة حدوثها، أمّا الأفعال التي لا يدرك حقيقتها، فينبغي أن ترد إلى الله تعالى. والظاهر أنّه بهذا الاعتبار خالف تعليم بشر بن المعتمر(ت ٨٢٥)، زعيم معتزلة بغداد؛ فالذي ذهب إليه بشر في «التولّد»[٣٨] أنّ «كلّ ما يتولّد من أفعالنا[٣٩] فهو من فعلنا»، سواء أكنّا قادرين على إدراك كيفيّته أم غير قادرين. أمّا الدافع الذي حمل أبا الهذيل على ذلك التمييز الصريح فغير واضح. والغالب أنّه حاول من ورائه ردّ إحدى التهم التي وجّهها ضدّ المعتزلة خصومهم من الجدليّين، لاعتبارهم الإنسان «خالقًا لأفعاله». وفكرة «الخلق» في رأي خصوم المعتزلة، أو كما يسمّيهم الشهرستانيّ «أصحابنا»، تنطوي على «علم الخالق بنتائج ما يخلق من جميع الوجوه». وهذا لا يصحّ على الإنسان، إذ هو لا يعرف نتائج أفعاله إلّا معرفة عامّة[٤٠].

وعلى الرغم من هذا الخلاف، فقد اتّفق بشر بن المعتمر وأبو الهذيل في أمرين، هما من كلّ اعتقاد راسخ بالحرّيّة الخلقيّة في الصميم: الأوّل أنّ الإنسان في حيّز إرادته الذاتيّة واختياره يتمتّع بقدرة أكيدة على المبادرة[٤١]، والثاني أنّ

---

(٣٨) كما يذكر الشهرستاني في كتاب **الملل والنحل**، ص ٤٤. وهذا يذكر بحقّ أن بشرا استمدّ مذهبه هذا من الفلاسفة الطبيعيّين. أنظر أيضًا الخيّاط، كتاب الانتصار، ص ٦ و١٧١.

(٣٩) الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**، ص ٤٠٣، البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ص ١٤٣.

(٤٠) الشهرستاني، **نهاية الإقدام**، ص ٦٨ وما بعد، انظر أيضًا: الغزاليّ، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص ٤٢. ويبدو أنّ الذي أثار الاهتمام بهذه القضيّة المجرّدة جدًّا، إنّما كان اعتبارًا شرعيًّا محضًا، وهو ما إذا كان الإنسان مسؤولًا عن أفعال تولّدت من أعماله بعد وفاته. والمثال التقليديّ عليه هو مطلق القوس الذي يقتل رجلًا ما، لكنّه يموت قبل ضحيّته. أنظر: الأشعري، **مقالات الإسلاميّين** ص ٤٠٣، والبغداديّ، **أصول الدين**، ص ١٣٧.

(٤١) الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**، ص ٤٠٣. وأبو الهذيل يميّز بين ما يفعله الإنسان في نفسه، وما يحدثه في أشياء أخرى، وعنده أنّ الأوّل علّة الثاني. وهو يعتبر الإرادة أحد الأمور التي يحدثها في نفسه. وجمهور المعتزلة (باستثناء الجبائي) يعتبرون الإرادة العامل الرئيسيّ الأوّل في الفعل، وينفون أن يكون للإرادة إرادة (ص ١٤٩)، أو أنّها فعل متولّد (٤١٤) متحاشين بذلك الوقوع في الدور اللامتناهي. ومن الجدير بالذكر، ههنا، أنّ الأشاعرة أنكروا قدرة الإرادة على الاختيار الحرّ، وردّوا ذلك إلى الله تعالى. والغزالي الذي يردّد صدى تعاليمهم يرجع فكرة الاختيار إلى مفهوم الخير، ويضيف هذا الخير إلى القدرة الإلهيّة، انظر **إحياء علوم الدين**، ج ٤، ص ٢١٩ وما بعد.

الإنسان باستطاعته، في حيّز الطبيعة الخارجيّ، إنجاز بعض الأفعال، وذلك بإحداثها أو بتوليدها بحكم إرادته لها. وعلى هذا الوجه يتحتّم ضمنًا افتراض وجود صلة سببيّة بين الإرادة كعلّة والفعل كمعلول، ممّا يضمن في هذا النطاق قدرًا ما من الانسجام الفكريّ.

التولّد بين الطبع والكمون

على أنّه من الوهم الفادح أن نحسب أنّ شيوخ المعتزلة اتّفقوا بأسرهم على هذين المبدأين الأوّليّين، على الرغم من أنّهما قد يبدوان بمثابة الحدّ الأدنى لأيّ اعتقاد فعليّ بالحرّيّة الخلقيّة. صحيح أنّ المعتزلة يتّفقون بوجه العموم في الإقرار بحرّيّة الاختيار، أي في قدرة الإنسان على التقرير الحرّ في عالم المشيئة الذاتيّة كما مرّ. لكنّ مذهبهم، بالنسبة إلى المبدأ الثاني، ينطوي على خلافات واسعة المدى تهدّد، في بعض الأحوال، بناءهم الأخلاقيّ برمّته بالانهيار، وتعمل على تقويض الادّعاء بأنّهم دعاة أصيلون لحرّيّة الإرادة.

ولكي يتغلّبوا على المصاعب التي يثيرها التضادّ بين الطاقة الإنسانيّة والقدرة الإلهيّة، لجأ بعض نوابغ مفكّريهم، ومنهم النظام (ت ٨٣٥ أو ٨٤٥)، إلى تأويلات فلسفيّة مختلفة. فهي مفهومه «للطبع» الذي فطر عليه الإنسان، و«الكمون» الصفات التي يخلقها الله في «الأشياء»، «التظهر» بعد ذلك إلى حيّز الوجود الفعليّ، يبدو أنّه سعى إلى ردّ كلّ فاعليّة في العالم، بصورة غير مباشرة، إلى الله تعالى، وبصورة مباشرة، إلى عوامل طبيعيّة ثانويّة[٤٢].

ويبدو أنّ أصحاب مذهب «الكمون»، إنّما وضعوه بغية تنزيه الله تعالى عن التدخّل المستمرّ في سياق الأحداث الطبيعيّة، دون أن يحدّوا من سيادته غير المباشرة على العالم. لكنّ هذه الصيغة المعدلة لعقيدة الجبر لم تحظ برضى المؤمنين بالقدرة الإلهيّة الشاملة، مثل ابن الكرّام (ت ٨٦٩) وأتباعه، ولا

(٤٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٣٩، البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٢٩، الخيّاط، كتاب الانتصار، ص ٤٤.

بموافقة المدافعين عن حقّ الإنسان بحرّيّة العمل في نطاق الطبيعة، نظير بشر بن المعتمر وأبي الهذيل العلاّف. وعليه، فلا غرابة في أن نرى شيوخ المعتزلة من جهة، وخصومهم من جهة ثانية، يهاجمون النظام بمرارة بالغة[٤٣].

الطبع في مفهوم معمّر

أمّا في ما يتّصل بمفهوم «الطبع» من حيث هو مبدأ الفاعليّة الحاسم الكامن في الأشياء، فيبدو أنّ النظام نسج فيه على منوال معمّر بن عبّاد، أستاذ بشر بن المعتمر[٤٤]. فمعمّر هذا، الذي دفع بفكرة «الطبع» إلى حدودها المنطقيّة، حاول التدليل على أنّ وجود الأجسام ينبغي أن يُرَدّ إلى الله، أمّا وجود الأحداث فيجب أن يردّ إلى «فعل» هذه الأجسام عينها. وهذا الفعل إنّما يحصل، إمّا «طبعًا» كما في الأشياء الجامدة كالنار، وإمّا «اختيارًا» كما في الكائنات الحيّة كالإنسان[٤٥]. وللتدليل على ذلك، أورد لخصومه المثل التالي. قال: إنّ جسمًا ما قد يكون قابلًا لعرض ما (كاللون)، وقد لا يكون؛ ففي الحالة الأولى يحلّ اللون فيه بحكم الطبع؛ فيكون، والحالة هذه، «من فعله»، لأنّ ما يحلّ في الشيء طبعًا لا يمكن أن يقال عنه إنّه من فعل عامل آخر. وفي الحالة الثانية، قد يشاء الله أن يلوّن ذلك الجسم، لكنّ الجسم هذا قد لا يقبل اللون الذي ليس من طبعه[٤٦]. وعلى ذلك، فلا يقال عن الله تعالى إنّه يحدث العرض إلّا بصورة غير مباشرة، أي بواسطة الجسم الذي هو علّة أحداثه بحكم الطبع[٤٧].

---

(٤٣) أبو الهذيل، وجعفر بن حرب، والإسكافي والجبائي كتبوا، في ما ذكر، ردودًا عليه. أنظر الفرق بين الفرق، ص ١١٥. ويذكر البغداديّ من الأشاعرة: الأشعري والباقلاني والقلانسي.

(٤٤) هو معاصر للنظام وأبي الهذيل والخليفة هارون الرشيد (٧٨٦-٨٠٩). أنظر ابن المرتضى، المنية ص ٣١-٣٢.

(٤٥) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٤٦، والخيّاط كتاب الانتصار، ص ٥٤، والبغداديّ، الفرق بين الفرق، ص ١٣٧، والأشعري، مقالات الإسلاميّين ص ٥٤٨.

(٤٦) مقالات الإسلاميّين، ص ٤٠٦، وكتاب الانتصار، ص ٤٥.

(٤٧) هذا بالواقع مرتكز الخيّاط في دفاعه عن معمر ضدّ إدعاءات ابن الراوندي. أنظر كتاب الانتصار، ص ٤٥.

من البديهيّ أنّ الدافع الذي حدا بمعمّر إلى دفع مفهوم الطبع هذا إلى نهايته المنطقيّة، كان الرغبة في تبرئة الله تعالى كليًّا من تبعة الشرّ في العالم[٤٨]. لكنّ خصومه - كما لم يكن من المستبعد - حملوا هذه التبرئة على محمل العجز، واعتبروه خرقًا لما جاء في القرآن من أنّه تعالى قادر على الحياة والموت، إلخ[٤٩].

الإنسان في مفهوم معمّر

أمّا في باب الفعل الإنسانيّ، فقد كان مذهب معمّر مشابهًا جدًّا لمذهب النظام. فالإنسان عنده جوهر أو معنى مباين للجسم، موصوف بالقدرة والعلم والإبداع غير قابل للحركة أو السكون أو النموّ أو الاتّساع؛ وهو غير منظور ولا ملموس ولا هو محسوس ولا مدرك، وإنّما هو طليق من قيود المكان والزمان، ويتولّى في الجسد وظيفة التدبير لا غير[٥٠]. ويضيف الأشعريّ إلى هذه الرواية قوله: إنّ الإنسان في رأي معمّر جزء لا يتجزّأ، يقود الجسد الذي هو أداته بمجرّد الإرادة دون أن يماسه[٥١]. أمّا من حيث ما يستطيع المرء فعله في العالم الخارجيّ، فإنّ معمّرًا نسج على منوال النظام الذي خالفه باعتبار واحد فقط يتّصل بطبيعة الإنسان[٥٢]، فذهب مثله إلى أنّ الإنسان إنّما يفعل في نفسه، وعلى ذلك فهو قادر على أفعال المعرفة والإرادة والبغض والتصوّر؛ لكنّه غير قادر على إنجاز أيّ شيء إطلاقًا في العالم الخارجيّ. فكلّ ما يتولّد في عالم الطبيعة إذن، وكلّ ما يلازم الأجسام من حركة أو سكون، ولون وطعم، وحرارة أو برودة...

---

(٤٨) الشهرستاني يصم معمرًا بوصفه له أنه «أوّل الكافرين» وذلك لإنكاره أنّ القدر خيره وشرّه من الله (الملل، ص ٤٦).

(٤٩) البغداديّ، الفرق بين الفرق، ص ١٣٧، الأشعري، مقالات الإسلاميّين، ص ٥٤٨، الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٤٦.

(٥٠) الملل والنحل، ص ٤٧، الفرق بين الفرق، ص ١٤٠.

(٥١) الأشعري، مقالات الإسلاميّين، ص ٣١٣-٣٢٠.

(٥٢) هذا الاعتبار هو تمازجه بالجسد، فالنظام يعرف الإنسان بأنّه «روح يتخلّل الجسد، وهو ممتزج به امتزاج الكلّ بالكلّ. على أنّ الجسد مجرّد آلة وسجن له».

إلخ، إنّما هو من فعل الجسم الذي يسند إليه بإيجاب الطبع[٥٣].

على أنّه من الصعب تبيّن الفائدة الإيجابيّة التي جناها معمّر في نظرته إلى حرّيّة الإرادة، من هذه الفكرة الغريبة القائلة بأنّ الإنسان، «جوهر مفارق»[٥٤]. فالنظام الذي كان رأيه في الإنسان يشبه رأي معمّر شبهًا كبيرًا تمكّن من أن يثبت اتّصاف الإنسان بوحدة جزئيّة، وذلك لأنّه اعتبر النفس الإنسانيّة جوهرًا ممازجًا للجسد بجملته[٥٥]. ولم يكن، مع ذلك، أي من هذين الشكلين من الثنائيّة حلًّا معقولًا للمعضلة الأخلاقيّة التي واجهت المتكلّمين المسلمين.

التولّد في رأي ثمامة

تأثّر خطى معمّر متكلّم آخر من كبار متكلّمي بغداد، هو ثمامة بن الأشرس (ت ٨٢٨). فثمامة هذا انطلق من هذا الرأي ذاته في الإنسان والعالم، إلّا أنّه وقع في حيرة من أمر الاشكال الذي يكتنف مسألة الفعل الإنسانيّ ممّا دعاه إلى التسليم بأنّه قضيّة مستعصية لا حلّ لها. وعليه أخلد إلى موقف لا أدري حاسم. لكنّه بقي، كسائر شيوخ المعتزلة، ملتزمًا بالإقرار بالعدالة الإلهيّة، وبضرورة تحميل الإنسان أعباء مسؤوليّاته. فقد رأى أنّ الإنسان «يفعل» في نطاق الإرادة وحسب[٥٦]، ولا يستطيع شيئًا خارج هذا النطاق. فعلى مَن تقع إذن مسؤوليّة آثار أفعاله الإراديّة؟ نسب بشر، كما رأينا، آثار فعل الإنسان في العالم الخارجيّ إلى الإنسان نفسه، كما فعل أبو الهذيل، ولكن مع بعض التعديل. أمّا معمّر

(٥٣) الأشعري، مقالات الإسلاميّين، ص ٤٠٥، ٣٣٢، البغداديّ، الفرق بين الفرق، ص ١٤٠.

(٥٤) يذكر الشهرستاني صراحة أنّ معمرًا «أخذ هذا القول عن الفلاسفة الذين اعتقدوا أنّ النفس جوهر قائم بذاته لا هو في مكان ولا في زمان» والملل والنحل ص ٤٧. أمّا البغداديّ فيرى، بما هو أقرب إلى الصواب، أنّه بالواقع نسب إلى الإنسان ما هو خاصّ بالله (الفرق بين الفرق ص ١٤٠).

(٥٥) إنّ رأي النظام لم يخل تمامًا من التعارض لأنّه نسب «القوّة والقدرة والحياة والإرادة» إلى النفس وحدها (الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٣٨).

(٥٦) الأشعري، مقالات الإسلاميّين، ص ٤٠٧.

والنظام، فقد نسبا هذه الآثار إلى الطبيعة التي رأى فيها النظام - على الأقلّ - أداة الإرادة الإلهيّة غير المنظورة. لكنّ الحلّ الذي أتى به ثمامة - إن صحّ أن نسمّيه حلًّا - يختلف اختلافًا جذريًّا عن سائر الحلول الأخرى؛ فإذا نحن أسندنا «الأفعال المتولّدة» إلى الإنسان، وقعنا في عرفه في الخُلف الذي وقع فيه بشر وأتباعه، وهو أنّ فاعلًا تولّدت عن فعله آثار مكروهة بعد وفاته (كأن تقع الإذية على إنسان آخر)، فإنّ إذية هذا الفعل لا بدّ من أن تنسب إليه، فنكون بذلك قد أسندنا الفعل إلى الميت[٥٧]. وإن نحن، من جهة أخرى، نسبنا هذا الأثر إلى الله، كان مسؤولًا عن أفعال الإنسان السيّئة. والمخرج الوحيد، في عرف ثمامة، أنّ الأفعال المولّدة لا فاعل لها مطلقًا[٥٨]. وهكذا يكون ثمامة قد حرّر الخالق والمخلوق معًا من المسؤوليّة الأخلاقيّة، دون أن يتقدّم خطوة واحدة نحو حلّ معقول لهذه المعضلة الأخلاقيّة المعقّدة.

إنّ ما نعرفه عن مذهب ثمامة لسوء الحظّ قليل إلى حدّ يصعب معه التأكّد من مدى جدّه في تبنّي هذا الموقف. فهنالك نوادر رواها عنه ابن المرتضى والبغداديّ كلاهما[٥٩]، يبدو أنّها تؤيّد قول الشهرستانيّ عن ثمامة هذا أنّه «جمع بين سخافة الدين وخلاعة النفس»[٦٠].

المعتزلة والنظام الظرفيّ

ومع أنّ شيوخ المعتزلة اعتبروا الإنسان خالقًا لأفعاله، فقد روّجوا لنظام كونيّ من الجواهر والأعراض عرف بالنظام الظرفيّ[٦١] Occasionalism. وهذا النظام الميتافيزيقيّ يستند إلى اعتبار أساسيّ هو أنّ سائر ما في العالم (وهو عندهم كلّ شيء ما عدا الله) يتألّف من نوعين متمايزين من العناصر هما الجواهر

(٥٧) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص ٤٩.
(٥٨) **المصدر السابق**، انظر أيضًا الأشعري، **مقالات الإسلاميين** ص ٤٠٧، والبغداديّ، **الفرق بين الفرق** ص ١٥٧.
(٥٩) ابن المرتضى، **المنية**، ص ٣٦، ٣٧، **الفرق بين الفرق**، ص ١٥٨.
(٦٠) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص ٤٩.
(٦١) أنظر: Fakhry, *Islamic Occasionalism*, p. 33f.

والأعراض. وفي المصادر الإسلاميّة، أنّ هذه النظريّة الذرّيّة في الكون قد حظيت بقبول جميع المسلمين ما عدا النظام[٦٢]. فالنظام، على ما يبدو، انحاز إلى الفرضيّة الأرسطوطاليّة القائلة بتجزّؤ المادّة إلى غير نهاية. ومع أنّه ينبغي اعتبار النظام الخصم الأكبر لهذه النظريّة الذرّيّة، إلّا أنّه لم يكن الخصم الوحيد. ذلك أنّ ضرار بن عمرو، وهو معاصر لواصل (ت ٧٤٨)، كان قد رفض فكرة الجزء أو الجوهر أصلًا، وردّ الجسم إلى مجموعة من الأعراض، متى تألّفت أصبحت قابلة لأعراض أخرى[٦٣]، وكذلك هشام بن الحكم (الذي توفّي في آخر القرن الثامن أو أوائل التاسع) ومعاصره الأصمّ، فقد عارضا رأي الجماعة في ثنائيّة الجوهر والعرض، وردا كلّ شيء إلى مبدأ واحد هو الجسم[٦٤]. ومع ذلك، فيبدو أنّه لم يكن هناك خلاف يذكر حول مسالة الأعراض، خارج حلقة الأصمّ[٦٥]. فالنظام نفسه، إذ نفى وجود الجزء ردّ جميع الأعراض إلى عرض واحد هو الحركة[٦٦]. أمّا في نطاق المدرسة الأشعريّة، فقد كان الاتّفاق تامًّا في هذا الباب، حتّى إنّ البغداديّ اعتبر القول بالأعراض شرطًا من شروط الإيمان الصحيح[٦٧]. وهكذا ذهب الأشاعرة إلى أنّ الجسم لا يمكن أن يتعرّى من الأعراض الإيجابيّة أو السلبيّة، نظير اللون والرائحة والحياة والعلم، أو أضدادها[٦٨]. وقد قال بهذا الرأي معظم شيوخ المعتزلة ما عدا صالح قبّة

(٦٢) البغداديّ، أصول الدين، ص ٣٦، الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٣٨، ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج ٥، ص ٩٢، الأشعري، مقالات الإسلاميّين، ص ٣٠٨ وما بعد، والنيسابوريّ، كتاب المسائل، ص ٢ وما بعد.

(٦٣) الأشعري، مقالات الإسلاميّين، ص ٣٠٥، ٣٤٥، قابل ابن حزم، الفصل ج٥، ص ٦٦.

(٦٤) مقالات الإسلاميّين، ص ٣٤٣، الفصل، ج ٥، ص ٦٦، الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٣٨، البغداديّ، الفرق بين الفرق، ص ١١٤، وفي رواية في مقالات الإسلاميّين أنّ هشامًا أقرّ وجود «المعاني» فضلًا عن الأجسام، انظر ص ٣٤٥.

(٦٥) ينبغي أن نذكر، من أعلام الفرقة التي أنكرت الأعراض، الجاحظ (ت ٨٦٨). أنظر: الملل والنحل، ص ٥٣.

(٦٦) البغداديّ، أصول الدين، ص ٤٦-٤٧، والفرق بين الفرق، ص ١١٤، ١٣١.

(٦٧) أصول الدين، ص ٣٦ وما بعد، والفرق بين الفرق، ص ٣١٦.

(٦٨) البغداديّ، أصول الدين، ص ٥٦، ٦٩، الأشعري، مقالات الإسلاميّين ص ٥٧٠، وأيضًا ص ٣٠٧ و٣١٥، أصول الدين، ص ٥٦-٥٧، والجويني، الإرشاد، ص ١٤.

والصالحيّ، اللذين عارضاه انسجامًا مع رأيهما في القدرة الإلهيّة التي لا تحدّ، وذهبا إلى أنّ الله تعالى باستطاعته أن يخلق « جوهرًا» خاليًا من أيّ عرض[٦٩]. وقد وافق على هذا الرأي موافقة جزئيّة أبو هاشم ابن الجبائي (ت ٩٣٣) والكعبي، فذهبا إلى أنّ الجسم قد يتعرّى من جميع الأعراض ما عدا عرضي اللون والكون[٧٠].

الأعراض بين البقاء والفناء

وأهمّ الخصائص التي تتميّز بها هذه الأعراض، في ما يعنينا الآن، هي قابليّتها الطبيعيّة للفناء. فقد ذهب المتكلّمون عمومًا إلى أنّ الأعراض لا تدوم زمانين، لكنّ الباقلاّني (ت ١٠١٣)، صاحب الفضل في تهذيب النظريّة الذريّة الإسلاميّة، يعرّف الأعراض بأنّها «هي التي لا يصحّ بقاؤها. . . وتبطل في ثاني حال وجودها»[٧١]، ويجد في القرآن مستندًا لهذا التعريف، مقتفيًا في ذلك أثر أستاذه الأشعري[٧٢].

وكما يتوقّع المرء تبيّن للمعتزلة، لا سيّما للذين قالوا منهم «بالتولّد»، أنّ هذا القول يتعارض مع اعتقادهم بحرّيّة الإرادة. وبناء عليه، أنكر كثيرون منهم هذه القضيّة، وأسندوا إلى بعض الأعراض شيئًا من الدوام. فأبو الهذيل مثلًا أدرج في عداد الأعراض القابلة للفناء الإرادة والحركة، وفي عداد الأعراض القابلة للبقاء عددًا من الأعراض الأخرى بينها اللون والحياة والعلم؛ وهذا ما قال به بشر بن المعتمر والجبائي (ت ٩١٥) وابنه أبو هاشم، والنجّار وضرار

---

(٦٩) الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**، ص ٥٧٠، وأيضًا ٣٠٧، ٣١٠، **أصول الدين**، ٥٦-٥٧، والجويني، **الإرشاد**، ص ١٤.

(٧٠) البغدادي، **أصول الدين**، ص ٥٦، الأوّل هو رأي الكعبي والثاني رأي أبي هاشم. ويستدلّ من قول البغداديّ أنّه كان لكليهما أتباع.

(٧١) الباقلاني، **التمهيد**، ص ١٨، ابن خلدون، **المقدّمة**، ص ٣٢٦، وكذلك Anawati et Gardet, *Introduction à la théologie musulmane*, p. 62 f.

(٧٢) الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**، ص ٣٧٠، والآيتان القرآنيّتان المستشهد بهما هما سورة الأنفال، الآية ٦٧ وسورة الأحقاف، الآية ٢٤. وهما تتحدّثان عن الأعراض الزائلة في هذا العالم.

وسواهم. أمّا النظام، الذي ردّ جميع الأعراض إلى عرض الحركة - كما مرّ معنا - فقد ذهب إلى أنّ اتّصاف الحركة بالدوام محال[٧٣].

إنّ اهتمام المتكلّمين - لا سيّما الأشاعرة - بهذا النظام الجائر من الجواهر والأعراض كان نابعًا - كما أشار موسى بن ميمون بحقّ[٧٤] - من الرغبة في تأييد اعتقادهم بقدرة الله المطلقة وفعله المباشر، ليس في إيجاد الأشياء فحسب، بل وفي استمرار بقائها من لحظة إلى أخرى. وعلى ذلك فقد استنتجوا أنّ وجود الأشياء لا بدّ من أن يبطل في اللحظة التي يتوقّف عندها الله عن أن يخلق فيها الأعراض التي تسبغ عليها صفة الوجود، والتي تشتمل في الدرجة الأولى على عرض الكون بالذات[٧٥]. وهذا وحده يكفي لإظهار السبب الذي من أجله تشبّث شيوخ الأشاعرة بهذه النظرة إلى العالم دون سواها، بينما لم يتمكّن المعتزلة من أن يسلّموا كليًّا بمثل هذه النظرة دون أن يقعوا في تناقض ذاتيّ. ولهذا السبب عمل عدد منهم - كما رأينا - على تعديلها على نحو يصان معه رأيهم في الإنسان من حيث هو «خالق لأفعاله».

العدالة تنافي الشفاعة

وهنالك نتائج خلقيّة دينيّة كانت تلزم بديهيًّا عن دفاع المعتزلة عن عقيدة العدالة الإلهيّة، كان من أهمّها إنكار الشفاعة، وحتميّة الدينونة الإلهيّة، وأبديّة العقاب في الجحيم. ففي ما يختصّ بالدينونة الإلهيّة، أقام المعتزلة الحجج على

---

(٧٣) **مقالات الإسلاميّين**، ص ٣٥٨-٣٥٩، والبغداديّ، **أصول الدين**، ص ٥٠-٥١.

(٧٤) موسى بن ميمون، دلالة الحائرين: Maimonides *Guide des égarés*, pt. I, ch 73,6th proposition.

(٧٥) هذا هو رأي الأشاعرة الرسميّ الذي يقضي بأنّ «كلّ شيء في العالم يكون عندما يقول له الله كن... ويفنى عندما يأمره بأن يفنى» (البغداديّ، **أصول الدين** ص ٥٠). وعلى كلّ فإنّ بقاء الشيء إنّما هو نتيجة لما يخلقه الله فيه من عرض البقاء. ومتى توقّف الله عن خلق هذا العرض فإنّ الشيء ينعدم من الوجود. على أنّ بعض مفكّري المعتزلة (كالجبائي وابنه أبي هاشم على الأخصّ) عارضوا هذا القول، وجادلوا في أنّ الله عندما لا بدّ من أن يخلق عرض الفناء في لا مكان إن هو شاء أن يبيد الكون (المصدر نفسه، ص ٤٥، ٦٧ وما بعد).

أنّ العدل الإلهيّ يستتبع ضرورة إبرام أحكامه، لا سيّما «وعده» بإثابة المؤمنين بالسعادة الأبديّة، و«وعيده» بإرسال العصاة إلى جحيم أبديّ[٧٦]. فلا شفاعة الأنبياء أو الأولياء، ولا رحمة الله تبدّل ما يقضي به عدله تعالى، لأنّ ذلك يزعزع الاعتقاد بسداد أحكامه، ويترك المخلوق في جهل مطبق من أمر مصيره الأخير.

والظاهر، أنّ الذي زاد في أهمّيّة هذه المسألة هو ادّعاء جهم وأتباعه أنّ الله تعالى، الذي هو «الأوّل والآخر» - على ما جاء في القرآن الكريم (سورة الحديد الآية ٣) - سيقضي أخيرًا بفناء الجنّة والنار، حتّى يبقى هو وحده إلى الإبد[٧٧]. أمّا رأي السلف الذي يترك مجالًا أوسع للرحمة الإلهيّة، فمع أنّه يميل إلى إزالة التمييز ما بين الجنّة والجحيم، فقد أكّد على بقاء الجنّة كمقام للسعداء (وهم في نهاية الأمر جميع المسلمين)، وخلود الجحيم كمقام للكافرين[٧٨]. ثمّ إنّ شروط النجاة أخذت في التناقص على نحو مطرد في المشاذّات الكلاميّة الأولى، حتّى غدا الإقرار بوحدانيّة الله، آخر الأمر، هو الشرط الوحيد للنجاة، أو لقطع العقاب في الجحيم على أقلّ تقدير[٧٩].

التشبيه والصفات الإلهيّة

على أنّ آراء المعتزلة الكلاميّة التي هي أشدّ إيغالًا في التجريد، هي تلك التي كانت تدور حلو معضلتهم الكبرى الثانية، وهي الإيمان القاطع بالتوحيد الذي تصدّوا فيه - في الدرجة الأولى - للمانويّة من جهة، وللمجسّمة وغيرهم من الصفاتيّة، من جهة ثانية. فقد أسندت «البدعتان» الأخيرتان إلى الذات الإلهيّة، تمسّكًا بالمدلول الحرفيّ لنصّ القرآن، عددًا من الصفات الإيجابيّة،

(٧٦) الخيّاط، كتاب الانتصار، ص ١٣ وما بعد، أصول الدين، ص ٢٣٨، الباقلاني، التمهيد، ص ٣٦٥ وما بعد.

(٧٧) كتاب الانتصار، ص ١٨، أصول الدين، ص ٢٣٨، وفي أماكن متفرّقة.

(٧٨) البغداديّ، أصول الدين، ص ٢٣٨، ٢٤٢ وما بعد.

(٧٩) البخاري، الصحيح، ص ١٩، ومسلم، الصحيح، ج ١، ص ٢١٧ على التوالي. أنظر أيضًا، أصول الدين، ص ٢٤٢ وما بعد.

تتدرّج من صفات تجريديّة نظير الحكمة والحياة والإرادة، إلى أوصاف جسمانيّة فاضحة مثل الهيئة والوجه والأطراف. وليس في معتقد الصفاتيّة المعتدلة، ولا في مفهوم المجسّمة المتطرّفة، ما يسمح بالافتراض أنّهم تجاوزوا مدلول النصّ القرآنيّ الصريح في هذا الصدد. وعلى ذلك، فالإشارة القرآنيّة في سورة القيامة، الآية ٢٢، إلى احتمال رؤية الله؛ وفي سورة الرحمن الآية ٢٧، إلى وجهه تعالى، وفي سورة الأعراف الآية ٥٤، وسورة طه الآية ٥، إلى استوائه على العرش، - أقول إنّ الإشارات هذه، إمّا أن تحمل على الظاهر دون أخذ ورد، أو يستنتج منها منطقيًّا أنّ الله ذو صفات جسديّة وخصائص أخرى يشارك بها الإنسان. ويبدو أنّ الرأي الثاني المتطرّف عزّزته اعتبارات عقائديّة تتميّز بطابع تجريديّ أقوى. فلمّا كان أكثر دعاة هذه القضيّة الأوّلين من الشيعة، فبإمكاننا أن نفترض، غير مخطئين، أنّ الذي أملى عليهم عقيدة التجسيم كان رغبتهم الملحّة في أن يرفعوا الأئمّة إلى مستوى إلهيّ أو شبه إلهيّ، بناء على ما ذهب إليه الغلاة منهم من أنّ الله يتجسّد في الأئمّة بين حين وآخر. ويقال إنّ صاحب هذه البدعة المنكرة يهوديّ اعتنق الإسلام هو عبدالله بن سبأ، وكان - في ما ذكر - قد حلّ عليه غضب عليّ لأنّه دعا الناس إلى تأليهه في حياته[٨٠]. فابتدع بذلك فكرة التجسيد بكاملها في الإسلام، واعتنقها من بعده عدد من الفرق الشيعيّة، كالبيانيّة والهشاميّة والمغيريّة والموسويّة والخطّابيّة والكرّاميّة[٨١].

صفات الذات وصفات الفعل

وقد اكتفى المعتدلون من المحافظين والحشوية بإثبات عدد من الصفات الإلهيّة، ذهبوا إلى أنّها تتميّز عن ذاته تعالى. وانحصرت هذه الصفات مع مرور الزمن في سبع «ذاتيّة» هي: القدرة والإرادة والعلم والحياة والسمع والبصر

(٨٠) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ١٥، النوبختي، فرق الشيعة ص ١٩-٢٠، البغداديّ، أصول الدين، ص ٣٣٢، الجرجاني، كتاب التعريفات، ص ٧٩.

(٨١) المرجع نفسه، ص ١٥ وما بعد، البغداديّ، أصول الدين، ٣٣١-٣٣٢ بـ النوبختي، فرق الشيعة، ص ٢٨، ٣٩، ٦٧، الشهرستاني، الملل والنحل، ص ١٣٤ وما بعد، الملطي، كتاب التنبيه، ص ١٥.

والكلام، قالوا إنّها قائمة أبدًا في ذاته الإلهيّة؛ وأضيفت إليها في ما بعد صفات «فعل» أخرى، نظير الخلق والعدل والجود إلخ[٨٢].

ومع أنّ خصوم المعتزلة اتّهموهم بأنّهم تعمّدوا تجريد الذات الإلهيّة من جميع الصفات الإيجابيّة، إلّا أنّ الظاهر أنّ مرادهم إنّما كان صيانة مفهوم التوحيد والبساطة في الذات الإلهيّة. ذلك أنّ وجود عدد من الصفات الإيجابيّة المتميّزة عن ذاته والقائمة فيها أبدًا، كان ينذر في رأيهم بزعزعة فكرة التوحيد لأنّها انطوت على كثرة الذوات الأزليّة، مضافة إلى ذاته تعالى[٨٣]. حتّى إنّ خصم المعتزلة الألد، وهو الأشعري، يبرز بوضوح في حديثه عن رأيهم في وحدانيّة الله حرصهم على صيانة تفرّده وتعاليه على كلّ شيء آخر. قال:

«أجمعت المعتزلة على أنّ الله واحد، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير. وليس بجسم ولا شبح ولا جثّة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض، ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسّة، ولا بذي حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة، ولا طول ولا عرض ولا عمق... وليس بذي أبعاض وأجزاء... وليس بذي جهات... ولا يحيط به مكان، ولا يجري عليه زمان... ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالّة على حدثهم... ولا تدركه الحواسّ، ولا يقاس بالناس... لم يزل أوّلًا سابقًا متقدّمًا للمحدثات... ولم يزل عالمًا قادرًا حيًّا ولا يزال كذلك. لا تراه العيون، ولا تدركه الأبصار، ولا تحيط به الأوهام... وأنّه القديم وحده ولا قديم غيره، ولا إله سواه، ولا شريك له في ملكه»[٨٤].

ويبدو أنّ شيوخ المعتزلة قد تأثّروا، في تخريج وحدانيّة الله تخريجًا عقليًّا، بالمفهوم الأرسطوطاليّ لله، باعتبار أنّه فعل العقل المحض، وأنّه وحدة الذات والصفات أو الفكر وموضوع الفكر في آن واحد. وتأثّروا كذلك بالرأي

(٨٢) أصول الدين، ص ٩٠، والباقلاني، التمهيد، ص ٢٧٢.
(٨٣) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٣٠.
(٨٤) الأشعري، مقالات الإسلاميّين، ص ١٥٦-١٥٧.

الأفلوطينيّ، الذي يقرّر أنّ الله إذ يفوق درجة العقل والوجود جملة، لا يمكن أن يدرك إلّا سلبًا[٨٥]. ومن الغريب أنّ المصادر العربيّة تنسب هذا الرأي إلى مصدر يونانيّ أقدم من أفلوطين وأرسطو، هو أمبدقليس؛ فإليه ينسب المؤلّفون المسلمون عامّة القول بوحدة الذات والصفات في العزّة الإلهيّة[٨٦].

وحدة الذات مع تعدّد الصفات

وقد كانت المعتزلة تأمل بنفيها للصفات الأزليّة القائمة في ذات الله، أن تثبت وحدانيّته المطلقة. إلّا أنّ الصورة القرآنيّة لإله حيّ، هائل الحضرة واضح المعالم، حالت بالواقع دون التخلّي عن الصفات الإيجابيّة بجملتها، لا سيّما صفة القدرة. وتجاه هذه المشكلة، سعى كثيرون من علماء المعتزلة جادّين، من أجل «تعليل» الصفات الإلهيّة، على نحو يصون فكرة الوحدانيّة، دون أن ينال من الكمال الإلهيّ. وقد أورد الأشعريّ في معرض كلامه عن مذهب المعتزلة أربع محاولات مختلفة لمعالجة هذا الإشكال[٨٧].

١ - فذهب بعضهم، كما يذكر، إلى أنّنا عندما نقول إنّ لله صفات منها العلم والقدرة والحياة... إلخ فالمقصود مجرّد إثبات كونه عالمًا وقادرًا وحيًّا؛ وأنّه بالتالي ليس جاهلًا ولا عاجزًا ولا ميتًا، لأنّ هذه الأوصاف لا تجري عليه. وهذا، في ما ذكر، رأي النظام[٨٨]، وعليه أكثر مشايخ المعتزلة بفرعيها البصريّ والبغداديّ.

٢ - وذهب البعض الآخر إلى أنّ القول بأنّ لله صفات العلم والقدرة... لا يعني أنّ صفتَي العلم والقدرة مسندتان إلى ذاته، بل إلى موضوعهما، أي الأمر المعلوم أو المقدور عليه.

---

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٤٨٣.

(٨٦) صاعد، طبقات الأمم، ص ٦، الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٣١٧.

(٨٧) الأشعري، مقالات الإسلاميّين، ص ١٧٧ وما بعد وأيضًا ص ٤٨٣ وما بعد، انظر أيضًا Wensink, *Muslim Creed*, p. 75 f.

(٨٨) البغداديّ، أصول الدين، ص ٩١، مقالات الإسلاميّين، ص ٤٨٦.

٣ - والبعض الآخر، وفيهم العالم الشهير أبو الهذيل وأتباعه، سلّموا بصحّة القول إنّ لله صفات العلم والقدرة والحياة... إلخ، ولكن على معنى أنّها هي وذاته شيء واحد لا غير[٨٩].

٤ - وأخيرًا عارض البعض صحّة إيراد هذه القضيّة بهذا الشكل، وذهبوا إلى أنّه من الخطأ أن يقال إنّ له تعالى قدرة وعلمًا وحياة... إلخ، أو أن يقال إنّ ليس له ذلك. وكان هذا، على ما يبدو، رأي شيخ كبير آخر منهم هو عباد بن سليمان وأتباعه[٩٠].

إثبات الصفات على معنى المغايرة

على أنّ بعض المتكلّمين الآخرين، لجأوا إلى أساليب جدليّة أخرى، تحدوهم الرغبة في تذليل العقبات التي تحول دون إسناد صفات إيجابيّة إلى الذات الإلهيّة. فابن الإيادي، وهو معاصر للأشعريّ، حاول التدليل على أنّ الصفات إنّما تحمل على الذات الإلهيّة، على سبيل المجاز أو الرمز[٩١]. وفي رأي مجادل آخر - عنيف لكنّه حاذق - هو أبو الحسين الصالحيّ (القرن التاسع)، أنّ القول بأنّه تعالى عالم وقادر وحيّ... إلخ لا يعني أكثر من مغايرته للكائنات الأخرى التي لها هذه الصفات، أو إثبات مضمون الآية القرآنيّة الكريمة «وليس كمثله شيء» (سورة الشورى الآية ١١)[٩٢]، وهو قول يحيل الصفات الإلهيّة إلى تعابير لفظيّة فارغة. على أنّ بعض المتأخّرين من مشايخ المعتزلة مثل الجبائي (ت ٩١٥) - وهو الأستاذ الشهير الذي تتلمذ الأشعريّ عليه - إذ أثبتوا الصفات الإلهيّة، اعتبروها لوازم، أو - إذا صدقت المصادر - معلولات لذات الله؛ ومنعوا إمكان إسناد البعض من تلك الصفات (مثل السمع والبصر) إلى ذاته

(٨٩) البغداديّ، أصول الدين، ص ٩١، الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٣٤، الخيّاط، كتاب الانتصار، ص ٥٩.
(٩٠) أنظر أيضًا: الأشعري، مقالات الإسلاميّين، ص ٤٩٧.
(٩١) المرجع نفسه، ص ١٨٤.
(٩٢) الأشعري، مقالات الإسلاميّين، ص ٥٠١.

تعالى، إلّا إذا كانت ممّا يتّصل مباشرة بموضوعها (أي الشيء المسموع أو المرئيّ)[٩٣]. وهذا الرأي المبتكر كان من شأنه أن يحيل الصفات الإلهيّة إلى مجرّد أعراض لاحقة بالذات الإلهيّة، مرتبطة - كما اعتقدوا - بموضوعها المحتمل. إلّا أنّ الجبائي صرّح، كما فعل أكثر علماء المعتزلة، بأنّ الأشياء حتّى قبل حدوثها، هي أشياء حقيقيّة يسوغ اتّصالها إيجابيًّا بفعل الله أو إرادته[٩٤].

إثبات الصفات على أنّها أحوال

على أنّ ابن الجبائي أبا هاشم (ت ٩٣٣)، وكان من كبار علماء المعتزلة، هذّب رأي والده هذا، بأن اعتبر الصفات الإلهيّة أحوالًا للذات الإلهيّة، لا هي موجودة ولا معدومة؛ ولا تعرف إلّا عن طريق الذات التي تحلّ فيها. ومع ذلك فهي ما يميّز ذاتًا عن سواها[٩٥]. ويبدو أنّ أبا هاشم، خلافًا لسواه من أصحاب هذا الرأي، قد قدّم بعض الصفات مثل الحياة، على البعض الآخر كالعلم والقدرة والإرادة، التي وصفت بأنّها شروط ملازمة لصفة الحياة، أو معلولة لها[٩٦]. وليس من الواضح أي نفع جنى أبو هاشم، وسواه كالباقلاني الأشعريّ النزعة، من هذه القضيّة الغريبة. إلّا أن يكون تقديم الذات على الصفات في الحالة الأولى، وتقديم بعض الصفات الذاتيّة على بعضها الآخر في الحالة الثانية. ومع ذلك، فمن الجليّ أنّ هذا التمييز الصريح، ما بين الحال والصفة، كان شاهدًا على ذلك النزوع المتزايد نحو الاعتماد على اجتهادات لغويّة من هذا النوع، كوسيلة لتصفية بعض معضلات الكلام الكبرى، التي واجهت المتأخّرين من شيوخ المعتزلة، ومَن تلاهم من أعلام الفكر، دون أن يظفروا بحلّ أصيل لها.

---

(٩٣) المصدر نفسه. ص ١٧٥ وما بعد، ٤٩٢، ٥٢٢، انظر أيضًا: البغداديّ، أصول الدين ص ٩٢.

(٩٤) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص ١٥٠ وما بعد، أصول الدين، ص ٧٠-٧١.

(٩٥) المصدر السابق، ١٣٢ وما بعد.

(٩٦) الشهرستاني. نهاية الإقدام، ص ١٣٢ وما بعد.

الصفات الأزليّة والصفات العرضيّة

وكذلك فيما يختصّ بسائر المشاكل الأساسيّة الناشئة عن الاعتقاد بأزليّة الصفات الإلهيّة، فإنّ موقف المعتزلة منها لا يقلّ تداخلًا وتعقيدًا. بل إنّ فكرة القدم ذاتها كانت تثير الشكوك عند بعض علماء المعتزلة، ممّن كانوا يحرصون على إزالة أقلّ ظلّ من التعدّد في الذات الإلهيّة. فأبو الهذيل تشبّث بهذه الصفة، وأدرجها في عداد الصفات الإلهيّة الأخرى، التي وحّد بينها وبين الذات الإلهيّة، كما مرّ معنا. لكنّ معمرًا جعل إطلاق صفة القدم على الذات الإلهيّة متوقّفًا على حدوث الموجودات الجائزة، في حين أنّ مفكّرين آخرين تحدّوا صحّة هذا النهج في معالجة المشكلة، وأنكروا صراحة جواز وصف الله تعالى بالقدم[٩٧].

أمّا في باب الصفات الإلّهيّة الأخرى، فإنّ المعتزلة قد ميّزوا كذلك بين الصفات الذاتيّة والصفات الفعليّة، وجريًا على رأيهم في نفي الصفات الأزليّة، فإنّ كثيرين منهم سلّموا بأزليّتها لفظًا، لكنّهم منعوا أن يكون لها وجود مستقلّ عن ذات الله. فقد حاول هؤلاء التدليل على أنّ الصفات الذاتيّة، مثل الحياة والقدرة والعلم، ليست ممّا يكن وصف الله بأضدادها، لذلك يمتنع أن يقال عن الله، الذي هو حيّ وقادر وعالم، أنّه تعالى غير حيّ أو عاجز أو جاهل، في حين أنّ صفات الفعل، مثل الحبّ والإرادة والجود والكلام والرحمة والعدل والخلق، هي ممّا يجوز أن يوصف بها إيجابًا وسلبًا[٩٨]. وهذا القول انتهى بهم إلى التسليم بأنّ هذه الفئة من الصفات الإلهيّة، التي لها بموضوعها صلة، لا تعدّ ضروريّة لمفهومنا لذات الله، ولا هي قديمة فيه قدم الصفات الذاتيّة، بل هي صفات عرضيّة أو جائزة.

الإرادة والفعل

على أنّ النقاش احتدم في الحلقات الكلاميّة والفلسفيّة، أشدّ ما احتدم،

(٩٧) الأشعري. مقالات الإسلاميّين، ص ١٨٠.
(٩٨) الأشعري، مقالات الإسلاميّين، ص ١٧٨، ٥٠٨ وما بعد.

حول صفتي الإرادة والكلام. وبناء على الارتباط المنطقيّ بين صفة الإرادة الإلهيّة وموضوعها الجائز أو الحادث، فإنّ عددًا من علماء المعتزلة، لا سيّما فرع البصرة الذي كان يتزعّمه أبو الهذيل، صرّحوا بأنّ الإرادة الإلهيّة صفة عرضيّة حادثة، وأنّها بحكم ذلك، تقوم لا في محلّ، ما دام القول بأنّها قائمة بذات الله محال، دون الوقوع في خُلف منطقيّ[٩٩]. أمّا زعيم فرع بغداد، وهو بشر بن المعتمر، فقد ميّز هو وأتباعه بين نوعين من الإرادة الإلهيّة، هما إرادة ذاتيّة وإرادة فعليّة[١٠٠]. مشدّدين على ثنائيّة هذا المفهوم الغامض، في صلته المزدوجة بذات الخالق من جهة، وبالمخلوق من جهة ثانية.

وقد خطا آخرون، منهم النظام والكعبيّ، خطوة أخرى، فأنكروا إنكارًا تامًّا، أن تكون هذه الصفة ممّا يجوز أن يطلق على الذات الإلهيّة. ولعلّ النظام أدرك استحالة التعارض بين إرادة الله وفعله، فقد ذكر عنه أنّه كان يرى أنّ الله إذا أراد أن يخلق شيئًا أو يصنعه، فإنّ إرادته له ليست إلّا فعل خلقه أو صنعه له، وأنّ إرادته لأفعال الإنسان إنّما هي أمره بها، وأن إرادته لوقوع الأحداث في المستقبل، هي فعل العلم أو التصريح بأنّها واقعة لا محالة[١٠١].

الكلام بين القدم والحدوث

ثمّ إنّ صفة الكلام، بحكم مشابهتها لصفة الإرادة أثارت، هي الأخرى، طائفة من الصعوبات المماثلة، التي حاولت المعتزلة التغلّب عليها. وكذلك المناظرات اللاهوتيّة المسيحيّة حول طبيعة المسيح، التي يترذد لها صدى واضح في المؤلّفات الكلاميّة[١٠٢]، قد أثّرت، على ما يبدو، في صياغة مسألة «كلام الله» الذي لم يكن مستغربًا أن يذهب متكلّمو المسلمين إلى أنّه عبارة عن القرآن.

---

(٩٩) البغداديّ، أصول الدين، ص ٩٠ وما بعد، ١٠٣، الأشعري، مقالات الإسلاميّين، ص ١٨٩ وما بعد و٥١٠. وفي ص ١٩٠ و٥١١، مأخذ على أبي الهذيل بتعارض الرأي.

(١٠٠)الأشعري، مقالات الإسلاميّين، ص ١٩٠.

(١٠١)المرجع السابق، ص ١٩٠ وما بعد، البغداديّ، أصول الدين، ص ٩٠، ١٠٣.

(١٠٢)أنظر مثلًا: الباقلاني، التمهيد، ص ٧٥ وما بعد، ٨٩، ٩٥، ١٠١، وقابل Anawati et Gardet, *Introduction à la théologie musulmane*, p. 38 f.

ومن الجدير بالذكر، أنّ خصوم المعتزلة كثيرًا ما كانوا يشنّعون عليهم بحجّة أنّهم اقتبسوا اعتقادهم في خلق القرآن من النصارى، الذين اعتقدوا أنّ «كلمة الله»[١٠٣] قابلة للتجسّد في مخلوق ما، هو عندهم يسوع المسيح، في حين أنّ المعتزلة، من جانبهم، سفهوا قول هؤلاء الخصوم بأنّ القرآن، نظير السيّد المسيح، هو كلام الله الأزليّ[١٠٤].

وهكذا فإنّ المعتزلة، جريًا على مذهبهم في إنكار أزليّة الصفات، انساقوا إلى رفض أزليّة الكلام الإلهيّ، وصرّحوا أنّه عرض محدث[١٠٥]. على أنّ البارزين من دعاة هذا الرأي، نظير أبي الهذيل الذي أشرنا إليه مرارًا، لما كانوا مستغرقين في البحث عن محلّ أو حيّز، يمكن لمثل هذا الحادث العارض أن يحلّ فيه، وجدوا من الضروريّ أن يميّزوا بين جانبين من جوانب الكلام الإلهيّ هما فعل الكون الأصليّ أو قوله «كن»، الذي خلق به العالم، على ما جاء في القرآن، حين أمره أن يكون، وأفعال الكون اللاحقة أو الثانويّة، التي بها أوجد الله المخلوقات الجزئيّة. فالفعل الأوّل لا يمكن أن يحلّ أصلًا في الذات الإلهيّة، لأنّها ليست محلًّا للأعراض، ولا في العالم لأنّه لم يكن قد برز بعد إلى الوجود، لذا وجب أن يقوم في لا محلّ. أمّا أفعال الله الجزئيّة فهي تحلّ في كلّ من الأشياء التي خلقت بها[١٠٦].

الكلام بين التنزيل والتلاوة

وقد ميّز علماء آخرون، نظير النظام، ما بين الكلام الإنسانيّ الذي صرّحوا بأنّه عرض، والكلام الإلهيّ الذي ذهبوا إلى أنّه صوت مسموع يحدثه الله[١٠٧].

(١٠٣)التمهيد، ص ٢٥٣، الأشعري، الإبانة، ص ٢١.
(١٠٤)الأشعري، مقالات الإسلاميّين، ص ١٩٢ وما بعد.
(١٠٥)أنظر رسالة المأمون إلى قاضي قضاة بغداد في تاريخ الطبري، ج ١، ص ١٩٨، وفي فهرست ابن النديم، ص ٢٦٩-٢٧٠.
(١٠٦)البغداديّ، أصول الدين، ص ١٠٦، الأشعري، مقالات الإسلاميّين، ص ٥٩٨، الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٣٤.
(١٠٧)مقالات الإسلاميّين، ص ١٩١ و٥٨٨.

لكنّ المعتزلة، على الرغم من كلّ ما حاولوه من تهذيب موضوع الكلام المخلوق، ذهبوا، بوجه العموم، إلى أنّ القرآن، بوصفه كلام الله، مخلوق لا محالة. وتفاديًا للظنّ بأنّ المقصود بخلق القرآن نزوله على النبيّ محمّد، ما بين السنتين ٦١٠ و٦٣٢، يجدر بنا أن نشير إلى أنّ كلمة الخلق ههنا كانت تدور على مفهوم نظريّ تجريديّ خالص، لا علاقة له بالمشكلات الراهنة المتّصلة تاريخيًّا بنزول القرآن أو تدوينه. فقد احتفظت المعتزلة، جريًا على غرار أهل الحديث وأهل السنّة بوجه عامّ، بفكرة «اللوح المحفوظ» في السماء (أو أمّ الكتاب) الذي كان القرآن منقوشًا عليه[١٠٨]، قبل نزوله على النبيّ عن طريق جبريل - الروح الأمين، والناطق بلسانه تعالى. فمن هذا الطور «السماويّ»، إذا جاز التعبير، مرّ القرآن في طورين بشريين: الأوّل دور الكتابة، والثاني دور التلاوة. لكنّهم مع ذلك أقرّوا أنّ القرآن في كلا هذين الطورين، كلام مخلوق[١٠٩].

محنة القول بخلق «القرآن»

ومهما يكن من أمر فإنّ المعتزلة لم تكن، من بين الفرق الكلاميّة الأولى، هي وحدها التي قالت بخلق القرآن، بل إنّ الخوارج، وجلّ المرجئة والشيعة والجهميّة، قد ذهبوا على ما يبدو هذا المذهب في خلق القرآن[١١٠]. ولو أنّ قضيّة خلق القرآن بقيت، كما كانت بالفعل، مسألة تجريديّة أو نظريّة محضة، لما كانت أحدثت تلك الضجّة، وأثارت ذلك الغضب، في غضون الشطر الأوّل من القرن التاسع. إلّا أنّ ما زاد في حدّة الجدال بين دعاة هذا الرأي والمعارضين له، ممّن وقفوا بعناد في جانب القول بأزليّة القرآن، هو الأسلوب المثير الذي جاهر فيه الخليفة المأمون بدعم موقف المعتزلة - ذلك الموقف الذي كان دومًا في نظر جمهور أهل السنّة موضعًا للريبة والقلق؛ وكذلك إعلانه سنة ٨٢٧ و٨٣٣ أنّ عقيدة خلق القرآن هي المذهب الرسميّ للدولة، وفرضه بهذه الصفة على

(١٠٨) القرآن الكريم، سورة البروج، الآيتان ٢١-٢٢.
(١٠٩) الأشعري، مقالات الإسلاميّين، ص ٥٩٨ وما بعد.
(١١٠) المصدر نفسه، ص ٥٨٢ و٥٨٩، الخيّاط، كتاب الانتصار، ص ٩٢ وما بعد.

المسلمين في جميع أنحاء أمبراطوريّته. وهذه «المحنة» كما كانت تدعى أثارت حدّة الانقسامات الكلاميّة في الإسلام وعملت تدريجيًّا على تأليب العناصر المحافظة والرجعيّة حول رافع لواء أهل السنّة، العالم التقيّ الإمام أحمد بن حنبل (ت ٨٥٥)، الذي استطاع، بمجرّد جرأته ومضاء عزيمته، أن يحبط خطط ثلاثة من الخلفاء، ويثلم، شيئًا فشيئًا، سيف النقمة الذي أصلته عليهم الدولة، وأن يلحق بمذهب الاعتزال ضررًا لا يحول ولا يزول[١١١].

تمسّك ابن حنبل بأزليّة «القرآن»

لقد كان اتّجاه المحافظين، ابتداء بالإمام مالك بن أنس (ت ٧٩٥)، أن يصرفوا النظر عن كلّ محاولة لتعليل العقيدة، كمرادف للبدعة. وقد تمثّل موقف الإمام أحمد بن حنبل، بصدد هذه القضيّة، في ردّه على الموقف المعتدل الذي وقفه، من قضيّة خلق القرآن، متكلّم بارز من مفكّري هذا العصر، هو الحسين الكرابيسي (ت ٨٩٠). فمع أنّه كان، كما ذكر، من المتحلّين بالعلم، فقد كان نزوعًا إلى مذهب المتكلّمين؛ إذ صرّح في بعض المناسبات بأنّ القرآن، من حيث هو كلام الله، غير مخلوق، إلّا أنّ ألفاظه التي يتلوها القرّاء مخلوقة، ثمّ عرض هذا الرأي على الإمام أحمد بن حنبل لإبداء رأيه فيه، فحكم الإمام بأنّه بدعة. عندها أعلن الكرابيسي استعداده لتعديل موقفه، مصرّحًا بأنّ القرآن أزليّ، وكذلك ألفاظه المكتوبة والمتلوّة. إلّا أنّ الإمام ابن حنبل، بدلًا من أن يتلقّى هذا التراجع بالرضى، أعلن أنّ هذا القول الثاني لا يقلّ كفرًا عن الأوّل، مؤكّدًا على هذا الوجه أنّ مجرّد البحث في طبيعة القرآن، فضلًا عن قلّة جدواه، كان من فداحة الضرر بحيث حمل السلف، كما قال، على تفاديه، وذلك بدافع من تقواهم[١١٢].

تراث المعتزلة الفكريّ

إستمرّ نجم المعتزلة في الصعود بعد وفاة المأمون سنة ٨٣٣. فقد كان عهد

(١١١) راجع: Patton, *Ahmad b. Hanbal and the Mihna*, p. 50 f.

(١١٢) راجع: *Ibid*, p. 33 f.

خليفتيّه المعتصم والواثق، اللذين عملا على تنفيذ مقرّراته من دون حماسة تذكر، مجرّد امتداد للخطط السياسيّة والدينيّة التي استحدثها هو. لكنّ هذا الوضع انقلب رأسًا على عقب بعد تولّي المتوكّل للخلافة سنة ٨٤٧. فقد قدمت إلى ابن حنبل الترضيات اللازمة، لصموده البطوليّ في وجه الاضطهاد الذي لقيه على يد ثلاثة خلفاء، وغدا القول بخلق القرآن بدعة منكرة، كما كان القول بأزليّته في عهد الخلفاء الثلاثة السابقين[١١٣]. إلّا أنّه من الخطأ أن نزعم أنّ انقلاب الحالّ على المعتزلة - وهي الفرقة التي أحدثت تلك الضجّة الكبرى في عالم الفكر الإسلاميّ - كان نذيرًا بزوالها. فقد قدّر لتأثيرها أن يستمرّ في مجالس الكلام زمنًا طويلًا، ليس عن طريق علمائها المتأخّرين فحسب، بل بفعل تأثيرها البالغ في تاريخ مذهب أهل السنّة بالذات، وفي تلطيف مواقف المتطرّفين من دعاته. ففرقة الأشعريّة التي انبثقت - كما سنرى في ما بعد - عن حركة الاعتزال في القرن العاشر، إنّما اقتبست عنها تلك الأساليب التي استخدمتها في النقاش الكلاميّ كما هي تقريبًا، على الرغم من إكبارها لأقوال السلف، وأخذت عنها تراثًا حافلًا من المسائل والمفاهيم، كانت هي السابقة إلى طرقها في تاريخ الإسلام.

سائر أعلام المعتزلة

ولما لم يكن غرضنا في هذه المرحلة تقصّي تاريخ هذه الحركة الفكريّة الثوريّة، كان جديرًا بنا على الأقلّ أن نذكر أسماء أعلامها البارزين حتّى ظهور المذهب الأشعريّ الذي قام على أنقاضها. وقد اصطلح القدماء على تقسيم فرقة المعتزلة إلى فرعين: فرع البصرة، وفرع بغداد. وقد أثبتنا في الجدول التالي أسماء المشاهير من أتباعهما حتّى منتصف القرن العاشر، حين أصبح الأشاعرة، حملة لواء الحركة الكلاميّة، باستثناء علم متأخّر من أعلام المعتزلة هو القاضي عبد الجبّار (ت ١٠٢٥).

(١١٣) أنظر أيضًا: الأشعري، مقالات الإسلاميين ص ٦٠٢. Patton, p. 139 f.

فرع البصرة		فرع بغداد	
أسماء العلماء	سنة الوفاة	أسماء العلماء	سنة الوفاة
واصل بن عطاء	٧٤٨	بشر بن المعتمر	٨٢٥
عمرو بن عبيد	٧٦٢	ثمامة بن أشرس	٨٢٨
إبراهيم النظام	٨٣٥ أو ٨٤٥	أبو موسى المردار	٨٤١
أبو الهذيل العلاف	٨٤١ أو ٨٤٩	جعفر بن مبشر	٨٤٩
أبو بكر الأصمّ	معاصر للنظام	أحمد بن أبي دؤاد	٨٥٥
أبو عليّ الأسواريّ	معاصر للنظام	أبو جعفر الإسكافيّ	٨٥٥
معمر بن عبّاد	معاصر للنظام	أبو الحسين الخيّاط	٩٠٢
هشام الفوطي	معاصر للمأمون	أبو القاسم البلخي الكعبي	٩٣١
أبو يعقوب الشحام	٨٤٧		
عبّاد بن سليمان	٨٦٤		
عمرو بن بحر الجاحظ	٨٦٨		
أبو عليّ الجبائي	٩١٥		
أبو هاشم ابن الجبائي	٩٣٣		
القاضي عبد الجبّار	١٠٢٥		

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الباب الثالث

طلائع التأليف الفلسفي المنظم في القرن التاسع

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الكِنْديّ أوّل مؤلِّف فلسفيّ مُبدع في الإسلام

الكِنْديّ أوّل فيلسوف عربيّ

إنّ المؤلِّف الذي يجمع الثقات على أنّه أوّل فيلسوف عربيّ، سواء بالمعنى العرقيّ الخاصّ، أو بالمعنى الثقافيّ العامّ، هو أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندي، سليل قبيلة كبرى من قبائل عرب الجنوب، هي قبيلة كندة، تلك القبيلة، التي أنجبت في الأدب العربيّ عَلَمًا من أبرز أعلامه، هو الأمير الشاعر امرؤ القيس، الملقّب بالملك الضليل، من جرّاء كفاحه الفاشل في سبيل استعادة عرش كندة، في أعقاب اغتيال والده.

ولقد سبق لنا أن أتينا على ذكر الكندي، بوصفه مناصرًا لحركة الترجمة، أو راعيًا لها؛ وباعتباره من السابقين إلى تعريف العالم الإسلاميّ بالمؤلَّفات اليونانيّة والهنديّة[1]، حتّى إنّ بعض المصادر تنسب إليه ترجمة العديد من المؤلَّفات الفلسفيّة[2] خطأ ولا شكّ، نظرًا للدور الذي قام به في تنقيح الكثير من الرسائل الفلسفيّة، أو في تلخيص محتواها. ومع ذلك، فإنّ فضل الكندي في خدمة الحركة الفلسفيّة والكلاميّة الناشئة، في القرن التاسع، ونضاله في مقاومة

(١) راجع أعلاه ص ٧٢.

(٢) ابن جلجل، **طبقات الأطبّاء**، ص ٧٣، القفطي، **تاريخ الحكماء**، ص ٩٨، ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء** ١/٢٠٧.

النفور الذي واجه به أبناء ملّته تقبّل المناهج الأجنبيّة أو تمثّل المفاهيم الغريبة، يؤهّلانه بحقّ لاحتلال منزلة خاصّة به في تاريخ الفكر الفلسفيّ الإسلاميّ.

حياة الكِنديّ ونشأته

لسنا نعرف عن حياة الكندي الباكرة في الكوفة إلّا القليل. والمعروف أنّه ولد في هذه المدينة العراقيّة في أواخر القرن الثامن، عندما كان والده واليًا عليها[٣]. ومن الكوفة انتقل، على ما يبدو، إلى البصرة، وهي آنذاك مركز هامّ للدراسات اللغويّة والمناقشات الكلاميّة. ثمّ تحوّل إلى بغداد، وهو بعد شابّ، وأقام فيها. وبغداد في ذلك الحين عاصمة الخلافة، ومحور الحركة الفكريّة في القرن التاسع[٤]. ههنا حظي الكندي برعاية ثلاثة من الخلفاء العبّاسيّين هم المأمون (٨١٣-٨٣٣)، والمعتصم (٨٣٣-٨٤٢) والواثق (٨٤٢-٨٤٧). وقد عرضنا في مقام سابق لاهتمامهم العامّ بانتشار الدراسات الفلسفيّة، ولرعايتهم الخاصّة لمذهب الاعتزال. أمّا في عهد المتوكّل (٨٤٧-٨٦١)، الذي ارتدّ بعنف على رعاية أسلافه الثلاثة للفلسفة والكلام، فقد أصيب الكندي بنكسة في أوضاعه الخاصّة[٥]، لكنّه عمّر - مع ذلك - إلى ما بعد وفاة المتوكّل بخمس سنوات، وكانت وفاته استنادًا إلى أرجح التقديرات، سنة ٨٦٦ أو بعد ذلك بقليل[٦].

وكما أنّنا لا نعرف الكثير عن مولد الكندي ووفاته، فإنّنا نجهل كذلك الكثير عن تحصيله وظروف نشأته. على أنّ عامّة مؤرّخيه ينسبونه إلى البخل.

---

(٣) صاعد، **طبقات الأمم**، ص ٥١، القفطي، **تاريخ الحكماء**، ٣٤٧، ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، ٢٠٦/١.

(٤) **طبقات الأمم**، ص ٥١، **عيون الأنباء**، ٢٠٦/١ وما بعد، ابن النديم، **الفهرست**، ص ٣٧١.

(٥) أنظر خبر تنكيل المتوكّل به في **عيون الأنباء**، ٢٠٧/١.

(٦) أي سنة ٢٥٢هـ كما يذكر عبد الرازق في كتابه **فيلسوف العرب والمعلّم الثاني** ص ٥١. للوقوف على آراء أخرى انظر:
Mussignon, *Recueil des textes inédits concernant l'histoire de la mystique*, p. 175.
وأيضًا، نللينو، **تاريخ الفلك عند العرب**، ص ١١٧.

وقد روى أخبار بخله الأديب الكبير والكاتب المعتزليّ الجاحظ (ت ٨٦٨)، وذلك في مؤلّفه **كتاب البخلاء** الذي وضعه قبل وفاة الكندي بفترة قصيرة[٧]. وهنالك مؤلّفون متأخّرون نسبوا إليه أقوالًا حكميّة تبرّر التقتير وتطريه، منهم ابن أبي أصيبعة.

إتّساع نشاطه الفكريّ وتنوّعه

لكن لدينا، لحسن الطالع، معلومات أوفى عن نتاج الكندي الضخم في الفلسفة والعلوم، الأمر الذي يؤهّله - بلا ريب - لأن يعتبر في طليعة المؤلّفين الموسوعيّين في الإسلام. على أنّ الجانب الأكبر من نتاجه هذا لم يصلنا - لسوء الحظّ - ولكنّنا بالاستناد إلى ما بقي من مؤلّفاته، ممّا نشر مؤخّرًا في مصر[٨]، نرى أنّ الـ٢٤٢ كتابًا التي نسبها إليه ابن النديم، كانت، على ما يتبيّن من تصنيف ابن النديم لها، رسائل ومقالات تتناول بالبحث: المنطق، والفلسفة الأولى، والحساب، والكرويّات، والموسيقى، والفلك، والهندسة، والطبّ، والتنجيم، والكلام، وعلم النفس، والسياسيّات، والآثار العلويّة، وطبيعة الأقاليم، والتكهّنات والكيمياء القديمة[٩].

ونظرًا لهذا الاتّساع الهائل في مدى نشاطه العلميّ في التحصيل والتأليف، فإنّ بعض المؤرّخين، نظير السجستاني، قد اعتبروه عالمًا طبيعيًّا ورياضيًّا لا غير[١٠]، في حين أنّ مؤرّخين آخرين اعتبروه، بما هو أقرب إلى الإنصاف، أحد كبار أعلام الفلسفة العربيّة والكلام الإسلاميّ، فضلًا عن مكانته في الطبيعيّات والرياضيّات[١١]. ولعلّ هذا الشمول في عبقريّته هو الذي أكسبه لقب «فيلسوف العرب»، وجعل العلماء الأكفّاء يغدقون عليه الثناء الوافر. صحيح أنّ بعض

---

(٧) كتاب البخلاء، ص ١٨، ٨٣ وما بعد.

(٨) أبو ريده، رسائل الكندي الفلسفيّة.

(٩) إبن النديم، كتاب الفهرست، ص ٣٧١-٣٧٩، مكارثي (McCarthy) التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب.

(١٠) تاريخ حكماء الإسلام، ص ٤٧.

(١١) إبن جلجل، طبقات الأطبّاء، ص ٧٣ وما بعد.

المؤرّخين قد وصفوه بالتقصير والسطحيّة، لا سيّما في باب المنطق. فهم يدّعون أنّه لم يبلغ في تحليله مبادئ هذا العلم الأولى[١٢]. إلّا أنّنا لا نستطيع التثبّت من مدى صحّة هذا الادّعاء أو من مقدار فساده، ما دامت جميع مؤلّفاته في المنطق لم تصلنا.

الكِنْديّ والتيّار الكلاميّ

على أنّ هنالك اتّفاقًا واضحًا، بين مناهضي الكندي ومناصريه على السواء، في ما يتّصل بدوره في محاولة ردم الهوّة بين الفلسفة والشريعة[١٣]. وهذه رسائله التي نشرت مؤخّرًا تثبت أنّ أوّل مؤلّف فلسفيّ نظاميّ في الإسلام كان أيضًا من كبار الداعين إلى تسليط نور العقل على النصوص المنزلة. والحقّ أنّ مؤلّفات الكندي ينبغي أن تدرج في صميم التيّار الكلاميّ الذي يقترن باسم شيوخ المعتزلة - وهم الروّاد الحقيقيّون للحركة الكلاميّة في الإسلام. ودلالة أخرى على صلته بالمعتزلة أنّه رفع عددًا من رسائله - منها **رسالة في الفلسفة الأولى والإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عزّ وجلّ والإبانة عن العلّة الفاعلة القريبة للكون والفساد** - إلى الخليفة المعتصم أو إلى ابنه أحمد الذي تتلمذ عليه، وهما معروفان بعطفهما على تعليم المعتزلة[١٤].

وأهمّ من ذلك، في هذا الصدد، فحوى أبحاثه في مؤلّفاته الكلاميّة، التي تشهد بعض عناوينها على تأثّره الواضح بمذهب الاعتزال، وهي: **في أنّ أفعال الباري جلّ اسمه كلّها عدل لا جور فيها وفي التوحيد والردّ على المنانية والاستطاعة وزمان كونها**[١٥]، وهي بين الموضوعات المشهورة التي عالجها

(١٢) صاعد، **طبقات الأمم**، ص ٥٢، وقد اعتمده مؤلّفون آخرون.

(١٣) صاعد، **طبقات الأمم**، ص ٥٢، ابن جلجل، **طبقات الأطبّاء** ص ٧٣ وما بعد، البيهقي، **تاريخ حكماء الإسلام**، ص ٤٧.

(١٤) أنظر: أبو ريدة، **رسائل الكندي**، ج ١، ص ٩٧-١٦٢، ٢١٤-٢٣٧، ٢٤٤-٢٦١، وكذلك:

Walzer, «New Studies on al-Kindi» in *Greek into Arabic*, p. 175-205.

(١٥) إبن النديم، **الفهرست**، ص ٣٧٢، ومكارثي، **التصانيف المنسوبة**، ص ٢٩.

شبوح المعتزلة. بل إنّ الرسائل التي بلغتنا تظهر، على نحو يكاد يكون قاطعًا، أنّ الكندي، خلافًا لما ذهب إليه بعض النقّاد القدماء[١٦]، قد انحرف عن تعليم أرسطو في عدد من المسائل الكبرى، وبقي أمينًا لروح الشريعة الإسلاميّة. ومثال ذلك قوله إنّ حقيقة الوحي يستطاع إثباتها بالقياس المنطقيّ على وجه لا يتصدّى لإنكاره إلّا الجاهل[١٧]، أو أنّ الحقيقة المنزلة تفوق الحكمة الإنسانيّة مرتّبة، كما يفوق الأنبياء، الذين ينطقون باسم الله، والذين هم حملة العلم الإلهيّ، سائر البشر[١٨]. وفضلًا عن ذلك، فقد انضمّ إلى فئة المتكلّمين الذين انتصروا للعديد من العقائد الإسلاميّة الأساسيّة، في وجه تهجّمات المادّيّين والمانويّين والملحدين، وانحراف العديدين من الفلاسفة الآخرين. يشهد على ذلك دفاعه عن فكرة حدوث العالم من العدم، وعن حشر الأجساد، وأماكن حدوث المعجزات، وصحّة الوحي النبويّ، وقدرة الله على أحداث العالم وإفنائه إلخ.

وسنذكر في المكان المناسب، أنّه في مطلع القرن الحادي عشر، وردًّا بوجه خاصّ على رأي الفارابي وابن سينا في انبثاق الكون، باتت المعضلتان المتلازمتان، وهما أزليّة العالم وإبداعه من العدم، محكّ العقيدة السليمة على الصعيد الفلسفيّ، في حين كان دليل العقيدة الصحيحة، على الصعيد الدينيّ العمليّ، الإقرار بإمكان حدوث المعجزات بوجه العموم، وبنزول الوحي النبويّ، كنوع خاصّ من الإعجاز. وقد اتّخذ الكندي في جميع هذه القضايا موقفًا صريحًا معارضًا للانبثاقيّين والمشّائين، ومؤيّدًا لعلماء الكلام.

وفي حقبة ردّ المتكلّمون فيها بعنف شديد على دعاة الفكر الهنديّ واليونانيّ، في قولهم بعدم لزوم الوحي[١٩] - على اعتبار أنّه يقوّض تصريحات الأنبياء بأنّهم رسل اختصّهم الله بنقل كلمته إلى بني البشر - عمد الكندي إلى

(١٦) إبن جلجل، طبقات الأطبّاء، ص ٧٣، ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء ١/٢٠٧.
(١٧) أبو ريدة، رسائل الكندي، ج ١، ص ٢٤٤ وما بعد.
(١٨) أبو ريدة، المرجع نفسه، ص ٣٧٢.
(١٩) أنظر أعلاه، ص ٥٧.

الاستشهاد بالقرآن الكريم، ولجأ إلى تأويل آياته الغامضة تأويلًا مجازيًا. فالكندي لم يشكّ قطّ في صحّة النبوات، بل وضع رسالة دلّل فيها على صدقها. وهذه الرسالة، كانت بلا ريب، كما كانت رسالته في **نقض مسائل الملحدين** - التي ذكرها ابن النديم - موجّهة ضدّ أولئك الذين أنكروا حقيقة النبوّة[٢٠].

موضوع الفلسفة وأغراضها

وقبل أن نتطرّق إلى تحليل المذهب الكلاميّ الذي اعتنقه الكندي، يجدر بنا أن نتناول مفهومه لطبيعة الفلسفة ومراميها، ولاختلافها عنده عن سواها من حقول المعرفة. ففي رسالته **الفلسفة الأولى** - وهي رسالة هامّة توجّه بها إلى الخليفة المعتصم - يعرّف الفلسفة بأنّها «علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان»، ويعرّف الفلسفة الأولى، أو ما بعد الطبيعة، على نحو أخصّ بأنّها «علم الحقّ الأوّل الذي هو علّة كلّ حقّ»[٢١].

ويذكر الكندي، بأسلوب أرسطوطاليّ لا يقبل الشكّ، أنّ علم ما بعد الطبيعة هو العلم بعلل الأشياء، وأنّه بمقدار ما يكون علمنا بعلل الشيء وافيًا، يكون هذا العلم أشرف وأتمّ، وهذه العلل أربع: العنصريّة والصوريّة والفاعلة والتماميّة. وتعنى الفلسفة بأربعة مطالب، «كما حدّدنا في غير موضع من أقاويلنا الفلسفيّة»[٢٢] هي: «هل»، و«ما»، و«أي»، و«لِمَ»، أو بكلام آخر في الوجود والنوع (أو الجنس) والفصل وعلة الأشياء التماميّة. وهكذا فمَن عرف العنصر عرف الجنس، ومَن عرف الصورة عرف النوع، وعرف كذلك الفصل؛ ومتى عرفنا العنصر والصورة والعلّة التماميّة، عرفنا حدّها «وكلّ محدود فحقيقته حدّه»[٢٣].

---

(٢٠) إبن النديم، **الفهرست**، ص ٣٧٦.
(٢١) أبو ريده، **رسائل الكندي** ج١، ص ٩٧ وما بعد.
(٢٢) المرجع نفسه، ص ١٠١.
(٢٣) المرجع المذكور، أعلاه.

الإقرار بفضل القدماء

ويثني الكندي على القدماء، موضحًا صفة الفلسفة التراكميّة، فيشير إلى ما يدين به الفيلسوف لسابقيه، وإلى واجبه في أن يأخذ الحقّ شاكرًا من أيّ مصدر أتى، حتّى ولو كان أجنبيًّا، فيقول: «فينبغي أن يعظّم شكرنا للآتين ييسير الحقّ، فضلًا عمّن أتى بكثير من الحقّ، إذ أشركونا في ثمار فكرهم، وسهلوا لنا المطالب الحقّيّة الخفيّة، بما أفادونا من المقدّمات المسهّلة لنا سبل الحقّ؛ فإنّهم لو لم يكونوا، لم يجتمع لنا، مع شدّة البحث في مددنا كلّها، هذه الأوائل الحقّيّة التي بها تخرّجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الخفيّة؛ فإنّ ذلك إنّما اجتمع في الأعصار السالفة المتقادمة عصرًا بعد عصر، إلى زماننا هذا، مع شدّة البحث، ولزوم الدأب، وإيثار التعب في ذلك»[٢٤].

ويقتبس الكندي عن أرسطوطاليس قوله: «ينبغي لنا أن نشكر آباء الذين أتوا بشيء من الحقّ، إذ كانوا سبب كونهم، فضلًا عنهم، إذ هم سبب لهم، وإذ هم سبب لنا إلى نيل الحقّ»[٢٥]. ثمّ يقول: وينبغي أن يكون غرضنا اقتناء الحقّ من أين أتى، «فإنّه لا شيء أولى بطالب الحقّ من الحقّ». وإذ نتقطع إلى طلب الحقّ، يترتّب علينا أن نبدأ بتحصيل ما قاله القدماء في ذلك على أتمّ وجه ممكن وأوضح صورة، وأن نتمّم ما فاتهم حيث ينبغي «على مجرى عادة اللسان وسنّة الزمان»، وعلينا أن نتفادى الإسهاب في القول، لأنّه يتيح لمَن ليسوا أهلًا لطلب الحقّ أن يسيئوا فهم الفلسفة، ويسفّهوا طلبها باسم الدين، وهم ليسوا منه في شيء؛ بل هم يستغلّونه لبلوغ أغراضهم وتحقيق مطامعهم. فكلّ مَن يسفّه طلب الحقّ على أنّه كفر، فقد كفر، لأنّ معرفة الحقّ تشمل معرفة ما هو إلهيّ، ومعرفة وحدانيّة الله، ومعرفة كلّ ما هو فاضل ونافع. وكذلك كلّ ما يساعد على التمسّك به، والتجافي عن ضدّه. وهذا، كما ذكر الكندي، هو تمامًا ما دعا إليه رسل الله الصادقون جميعهم[٢٦].

---

(٢٤) أبو ريده، رسائل الكندي، ج١، ص ١٠٢.
(٢٥) المرجع نفسه، ص ١٠٣. قارن ما بعد الطبيعة ٢، ٩٩٣ ب ١٦.
(٢٦) أبو ريده، رسائل الكندي، ج١، ص ١٠٤.

وفضلًا عن ذلك، فما من أحد يستطيع عقليًا أن ينفي أنّ مثل هذا الطلب أمر ضروريّ: لأنّه إذا ما أقرّ بأنّه ضروريّ فطلبه ضروريّ؛ وإن هو نفى ضرورته، فعليه أن يوضح أسباب رفضه، وذلك بمثابة الإقرار بأنّه ضروريّ. إذ ليس من أحد يستطيع أن يعلّل دون أن يستوعب العلل[٢٧]، أو كما قال أرسطو: لا أحد يستطيع أن يمتنع عن التفلسف دون أن يخوض فعلًا في الفلسفة[٢٨].

العلوم الفلسفيّة وأقسام المعارف

أمّا في ما يختصّ بأقسام الفلسفة المختلفة، فإنّ الكندي يصنّفها بحسب منابع العلوم الإنسانيّة على اختلافها. فهنالك أوّلًا منبع المعرفة الحسّيّة الذي يختصّ بإدراكنا للأشياء الخارجيّة، على نحو تلقائيّ مباشر، وذلك عن طريق حواسنا. وهذا الإدراك الحسّيّ، نظير الشيء المدرك هو في حالة من التحوّل الدائم، وهو معرّض للزيادة والنقصان بلا انقطاع. وفعل الإحساس يفضي إلى تكوّن الصورة في القوّة المصوّرة، فلا تلبث أن تتطرّق إلى القوّة الحافظة لتخزن فيها، فتكتسب من جرّاء ذلك نوعًا من الثبات[٢٩].

ويلي ذلك المعرفة العقليّة، وهي «أقرب من طبيعة الأشياء»، لكنّها - مع ذلك - أبعد عن طبيعتنا من الإدراك الحسّيّ. وموضوع هذه المعرفة هو الكلّيّ، المفارق للمادّة والذي لا يمكن إطلاقًا أن تمثّله حسًّا، ولا أن يتجلّى في صورة محسوسة، ما دام الإحساس والتمثّل كلاهما يختصّان بالجزئيّات ذات الوجود المادّيّ. أمّا كيفيّة إدراكنا لهذا الكلّيّ المجرّد فعلى نحو غير مباشر، أو بتوسّط الاستدلال. فنحن ندرك حقيقته كما تتحدّر إلينا منطقيًا وحتميًا من مبادئ المعرفة الأولى التي هي لنا بالفطرة. وهكذا فتسليمنا بصحّة القول إنّه خارج العالم لا يمكن أن يكون هنالك لا خلاء ولا ملاء، إنّما يحصل بالاستنتاج من سلسلة من المقدّمات المسلمة، التي تقود منطقيًا إلى هذه النتيجة[٣٠].

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(٢٨) Ross, *Select Fragments*, Fr. 51 (Protrepticus)

(٢٩) أبو ريده، رسائل الكندي، ج١، ص ١٠٦.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٠٧، ١٠٩.

وفي ما يتّصل بالكائنات المفارقة للمادّة، التي لا يمكن أن تصبح موضوعًا للتمثّل، فإنّ بعضها يجوز، مع ذلك، أن يقترن بالمادّة ذهنيًّا وعلى سبيل العرض، ممّا قد يؤدّي إلى التوهّم أنّها قابلة للتمثّل، مثال ذلك الشكل الذي يوجد مقارنًا للمادّة، مع أنّه اعتبار ذهنيّ محض، فهو يدرك بالتجريد، وبالاستقلال عن الشيء المادّيّ الذي يوجد فيه[٣١]. وهذا بيّن في الكائنات المفارقة، التي لا تقترن بالمادّة مطلقًا والتي ندركها إدراكًا عقليًّا مجرّدًا.

الطبيعة وما بعد الطبيعة

إنّ التمييز ما بين الموجودات المادّيّة واللامادّيّة يقابل - عند الكندي - التقسيم الثنائيّ العامّ للفلسفة إلى فلسفة الطبيعة، وفلسفة ما بعد الطبيعة، (أو كما يدعوها هو هنا ما فوق الطبيعة). فالمفهوم الأرسطوطاليّ للطبيعة، كمبدأ للحركة، يتيح له أن يميّز ما بين الطبيعة وما بعد الطبيعة، على أساس أنّهما علم المتحرّك وعلم غير المتحرّك على التوالي[٣٢]. ويبدو ههنا أنّه يحاول تبسيط المعادلة الأرسطوطاليّة بردّها إلى علمين نظريّين بدلًا من ثلاثة، كما هي الحال عند أرسطوطاليس[٣٣]. على أنّه يعمد في أماكن أخرى، إلى توسيع هذه القاعدة الثنائيّة، ليميّز بين الموجودات المادّيّة واللامادّيّة، فتّتفق مع التمييز ما بين الكائنات الإلهيّة والمخلوقات المادّيّة. فإذا به يجعل الفلسفة قسمين رئيسيّين، يدعو الأوّل «علم الأشياء الإلهيّة»، والثاني «علم المصنوعات»[٣٤]. وهنالك صنف آخر من الكائنات لا يغفل عن ذكره، يتوسّط هذين القسمين، ويوصف بأنّه غير مادّيّ، لكنّه - مع ذلك - قابل للاقتران بالمادّة؛ والمثال الوحيد الذي يورده عليه هو النفس[٣٥]. أمّا صلة الماهيّات الرياضيّة بفرعي الفلسفة الرئيسيّين، فقد تركها بلا تحديد. ومع أنّه جعل علم النفس في منزلة متوسّطة بين القسمين،

(٣١) المصدر المذكور، ص ١٠٨.
(٣٢) أبو ريده، رسائل الكندي، ج١، ص ١١١. قابل ص ١٦٥.
(٣٣) *Met.* IV. 1026, 10 f.
(٣٤) أبو ريده، رسائل الكندي، ج٢، ص ٨، ١٠.
(٣٥) المصدر نفسه، ج٢، ص ١٠ وج١، ص ٢٦٥ وما بعد.

خلافًا للتصنيف الأرسطوطاليّ[٣٦]، فمن الصعب أن نتبيّن الفارق في الموضوع ما بين الرياضيّات والماورائيّات على الرغم ممّا ساقه من الأدلّة على وجوب اعتبار الرياضيّات تمهيدًا لدرس الفلسفة الأولى[٣٧]. والواقع أنّ الكندي يذكر صراحة أنّ المنهج الرياضيّ ينبغي أن يطبق في نطاق الماهيّات المجرّدة لا غير، أي في علم ما بعد الطبيعة[٣٨].

إختلاف الأسلوب باختلاف الموضوع

وهذه بالذات النتيجة التي تلزم عمّا ذكره الكندي من أنّ لكلّ علم من العلوم نوعًا خاصًّا من سبل الاستدلال. ففي موضوع الماورائيّات والرياضيّات نلتمس البرهان، في حين أنّنا في العلوم الفرعيّة، نظير الطبيعيّات والخطابة والتاريخ، نلتمس الإقناع والتمثيل والإجماع أو الإدراك الحسّيّ. ولا ينجم عن معالجة موضوع ما بغير الأساليب الخاصّة به إلّا التشويش والارتباك[٣٩]. فيترتّب علينا أن نحترس من الظنّ، في باب الأمور البرهانيّة، بأنّ البرهان صالح لمعالجة كلّ قضيّة مهما كان نوعها، لأنّ ذلك يستتبع تسلسلًا لا نهاية له، ويقود أخيرًا إلى استحالة الاستدلال بالإطلاق. ذلك لأنّ الاستدلال ينبغي أن ينبني، آخر الأمر، على مبادئ بيّنة بذاتها، قد حصل العلم بها قبل معرفة القضايا التي تقوم على أساسها[٤٠].

المبدأ الأوّل: ماهيّته وصفاته

وبعد أن يورد الكندي هذه الملاحظات التمهيديّة على طبيعة العلم الماورائيّ أو الفلسفة الأولى، وما تتميّز به عن سائر العلوم الفلسفيّة والمناهج

---

(٣٦) Aristotle, *De Anima* I, 403a 27; Walzer, p. 229 f.

(٣٧) أبو ريده، رسائل الكندي، ج١، ص ٣٦٩ وما بعد.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١١١ وما بعد.

(٣٩) المصدر السابق، ص ١١٠، ١١٢.

(٤٠) المصدر السابق، ص ١١٢، قابل أيضًا:
Aristotle, *Anal. Post.* I ch 3, and *Met.* IV, 1006a 1-12.

الخاصّة بها، يأخذ في الفحص عن بعض الموضوعات الرئيسيّة التي يعالجها هذا «العلم الإلهيّ»، فيبدأ، بصورة طبيعيّة، باعتبار المبدأ الأوّل لجميع الأشياء، الذي ينعته أحيانًا بالأزليّ، وأحيانًا بالواحد الحقّ. وهو يعرّف «الواحد الحقّ» بأنّه الذي لا يمكن تصوّر عدمه، أو وجوده عن علّة غير ذاته[٤١]. وجملة القول إنّ الواحد، في رأي الكندي، هو الكائن الواجب وغير المعلول، والذي ليس له، بهذا الاعتبار، جنس ولا نوع، ما دام النوع يتألّف من جنس وفصل، ويشتمل على الموضوع (أي الجنس) والمحمول (أي صورته الخاصّة).

وفضلًا عن ذلك، فإنّ الكائن الأزليّ لا يتغيّر ولا يفسد، لأنّ التغيّر بوجه عامّ، والفساد بوجه خاصّ، إنّما ينجمان عمّا يلحق الشيء من «الأضداد المتقاربة»، نظير الحارّ والبارد، والرطب واليابس، والحلو والمرّ، التي هي تابعة لجنس واحد. لكن لما لم يكن الأزليّ جنسًا - كما أشرنا سابقًا - فهو غير قابل للتغيّر أو للفساد. فمن حيث إنّه «أيس» (أي موجود) بذاته، فمن غير الممكن أن ينقطع وجوده، ولا أن يتغيّر إلى كائن أتمّ أو إلى كائن أنقص. ولما كان بالضرورة تامًّا، فهو أبدًا في منزلة قصوى من الكمال، ليس بعدها ما هو أكمل[٤٢].

ومثل هذا الكائن ليس، بطبيعة الحال جرمًا، لأنّ الجرم الذي تنطبق عليه صفات الأزليّ، لا بدّ من أن يكون ذا كمّيّة وكيفيّة، وأن يكون بالفعل غير متناه. ولكن وجود غير المتناهي بالفعل خُلف منطقيّ. ذلك لأنّنا إذا أخذنا جزءًا متناهيًا من الجرم الذي افترضناه غير متناه، فالباقي منه إمّا أن يكون متناهيًا أو غير متناه. فإذا كان متناهيًا، وأعدنا إليه الجزء المتناهي الذي أخذناه منه، عاد إلى حجمه الأوّل، وكان لا بدّ متناهيًا، مع أنّ الجرم الأصليّ قد افترض غير متناه. وإذا افترض الجزء الباقي غير متناه، ورُدّ إليه الجزء الذي أخذ منه، فإنّ

(٤١) أبو ريده، رسائل الكندي ج١، ص ١١٣، ١٦٩.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ١١٤.

الجرم الحاصل، إمّا أن يكون أعظم من الجرم الأصليّ أو مساويًا له. فإذا كان أعظم منه، كانت النتيجة أنّ أحد الجرمين غير المتناهيين أعظم من الآخر، وهو خلف. وإذا كان مساويًا له، فإنّ أحد الجرمين غير المتناهيين قد بقي على حاله بعد أن أضيف إليه جزء من جرم، وهذا خلف أيضًا، لأن مؤدّاه أنّ الجزء مساو للكلّ[٤٣].

تلازم الكون والحركة والزمان

يتّضح بهذا الضرب من «قياس الخُلف» أنّ القول بأنّ هنالك جرمًا غير متناه قول مردود قطعًا، وكذلك القول بأنّ أيًّا من أوصافه الكمّيّة، مثل المكان والزمان والحركة، هو مردود أيضًا. ثمّ إنّ الكون والحركة أمران متلازمان متكافئان، فالافتراض بأنّ الكون (أو جرمه كما يقول الكندي) كان أوّلًا ساكنًا ثمّ أخذ في التحرّك، هو افتراض باطل. وسواء افترضنا أنّ الكون وجد من لا شيء، أو أنه كان أبدًا موجودًا، فإنّ النتيجة الحاصلة من الافتراضين واحدة، وهي أنّ الكون والحركة لا ينفصل أحدهما عن الآخر. ذلك لأنّ انتقال الكون من العدم إلى الوجود، بحكم الافتراض الأول، هو ضرب من التغير أو الحركة؛ ولأنه متى افترض أزليًا بحكم الاعتبار الثاني، اقتضى أنه كان دائمًا إمّا ساكنًا أو متحرّكًا لأنّ الأزليّ غير قابل للتغير أو التحرك (كما أوضحنا سابقًا). ومعلوم أنّ الكون فعلًا متحرك. فينبغي على اعتبار أنه موجود أزليًا، أن يكون كذلك متحرّكًا أزليًا[٤٤].

إثبات تناهي الزمان

ومثل ذلك يجوز أن يقال عن الزمان من حيث اتّصاله بالجرم. فلما كان الزمان مقياس الحركة، كان محالًا أن يسبق أحدهما الآخر، واستحال بالتالي

---

(٤٣) أبو ريده، رسائل الكندي، ١، ص ١١٥ وما بعد. أنظر أيضًا ص ١٩١ وما بعد، و١٩٤ وما بعد، و ص ٢٠٢ وما بعد حيث يدلي تكرارًا بهذه البيّنة.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١١٨ وما بعد.

أن يسبق أحدهما «جرم الكون». وبناء عليه، لما كان قد بان لنا بالدليل، أن جرم الكون متناه، فإن الحركة والزمان، الملازمين ضرورة لجرم الكون، هما كذلك متناهيان[٤٥].

وبالإمكان إيراد أدلّة أخرى على أنّ الزمان لا يمكن أن يكون غير متناه بالفعل. فلنفرض أنّ الزمان غير متناه في دوامه، عندها تكون كلّ حقبة من الزمان قد تقدّمتها حقبة أخرى، وهكذا إلى ما لا نهاية له، حتّى إنّه يتعذّر الانتهاء إلى حقبة أولى. وإذا تعذّر الانتهاء إلى حقبة أولى يبدأ منها قياس الزمان، تعذّر وجود حقبة معيّنة، كاليوم الذي نحن فيه، والذي تنتهي عنده سلسلة الحقب الزمنيّة، باعتبار أنّ السلسلة غير المتناهية يستحيل اجتيازها[٤٦] ويستحيل كذلك، على اعتبار عدم تناهي الزمان، أن نجتاز سلسلة الحقب الزمنية، وهي تمتد في المستقبل، أو أن نبلغ نهاية الزمان. لكننا في أي وقت معين، مثل الوقت الحاضر، قد اجتزنا بالفعل سلسلة الزمان، فاستحال أن تكون هذه السلسلة غير متناهية. وإذا نحن واصلنا إضافة حقب متتابعة متناهية من الزمان إلى الوقت الحاضر، انتهينا إلى ديمومة متناهية، لا إلى زمن غير متناه. وعلى ذلك، فبالنسبة إلى بداية السلسلة الزمنية أو نهايتها يمكن القول إنّه يمكن قطعها، فهي بالتالي متناهية ومحدّدة[٤٧].

إنّ استغراق الكندي في فكرة عدم التناهي، من حيث صلتها بالزمان والحركة والجرم، التي يعود إليها في ثلاث من رسائله الأخرى[٤٨]، قد يبدو غير متّزن. إلّا أنّ الذي حمله على هذا الاستغراق لم يكن بعض الاعتبارات النظريّة العرضيّة بل اهتمامه ببعض المشكلات اللاهوتيّة الخطيرة نظير الاستدلال على وجود الله، وإمكان الخلق من لا شيء، وانقضاء العالم نهائيًا بأمر الله... إلخ؛

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١١٩، ١٢٠.

(٤٦) أبو ريده، رسائل الكندي، ج١، ص ١٢١ وما بعد.

(٤٧) المصدر نفسه.

(٤٨) راجع: تناهي جرم العالم، مائيّة ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له، وحدانيّة الله وتناهي جرم العالم، وذلك في رسائله، ج١، ص ١٨٦-١٩٢، ١٩٤-١٩٨، و٢٠١-٢٠٧.

وجميعها تقوم عنده على الافتراض أنّ التسلسل إلى ما لا ينتهي محال بالفعل. ومع أنّ الكندي قد اقتبس هذه الفرضيّة من أرسطوطاليس، إلّا أنّه استغلّها لأغراض ما وراثيّة مختلفة تمام الاختلاف.

إثبات وجود الله استنادًا إلى حدوث العالم

ففي الاستدلال على وجود الله، يلجأ الكندي أحيانًا إلى دليل العناية[٤٩] الذي شاع الأخذ به، بصورة خاصّة، في الأوساط التي اشتدّت فيها المشاعر الدينيّة أو الجماليّة. ومع ذلك، فهو أكثر ما يعتمد في استدلاله هذا على حدوث العالم أو ابتدائه في الزمان. فتناهي الزمان والحركة إنّما هو مقدّمة عنده لحدوث العالم، وحدوث العالم مقدّمة لوجود صانعه. وهكذا ما إن يثبت أنّ عدم تناهي العالم، وبالتالي أزليّته محال، حتّى يتطرّق إلى النتيجة الحتميّة وهي أنّه بالضرورة محدَث، و«المحدَث محدث المحدِث، إذ المحدَث والمحدِث من المضاف. فللكلّ محدِث اضطرارًا عن ليس»[٥٠] كما يقول.

إنّ جانبًا من هذا التماسك الظاهر في برهان الكندي ناشئ عن مصادفة لغويّة محضة، هي أنّ كلمة محدَث، التي وصف بها العالم تنطوي على دلالتين: الأولى الخلق من لا شيء، والثانية الحصول في الزمان وواضح أنّ الدلالة الأولى لا يلزم عنها إلّا تحصيل حاصل، لأنّنا متى افترضنا أنّ العالم مخلوق فالنتيجة المحتمة، ولو شكليًّا، هي أنّ له خالقًا. لكنّ الأشكال الأكبر إنّما هو كونه مخلوقًا أو غير مخلوق. فالبرهان عندها يصبح مصادرة على المطلوب وحسب. أمّا بحسب الدلالة الثانية، فالبرهان يصبح أشدّ إقناعًا، إذ تتوقّف صحّته على ما إذا كانت مقدّمته الكبرى قد أقرّت فعلًا. ولست أنوي ههنا أن أخوض في محتوى هذه القضيّة، بل أكتفي بإشارة عابرة إلى أنّ الكندي، شأن جل متكلّمي المسلمين، قد اعتمد، فيما يبدو، على مصدر تاريخيّ مشترك. وهذا المصدر، بناء على أفضل البيّنات المتيسّرة لنا، هو الشارح واللاهوتيّ

(٤٩) أبو ريدة، رسائل الكندي ج١، ص ٢١٤ وما بعد، ٢٣٦ وما بعد وفي أماكن متفرّقة.
(٥٠) المصدر السابق، ص ٢٠٧.

الإسكندرانيّ فيلوبونوس (يحيى النحوي) آخر مناصري فكرة الخلق من العدم، الساميّة الأصل، قبل الإسلام، والتي عارض بها المذهب الإغريقيّ والهيلّينيّ القائل بأزليّة الكون، كما شرحه أرسطوطاليس وبرقلس[٥١]. ويبدو أنّ ردود فيلوبونوس على برقلس وأرسطوطاليس كانت شائعة بين العرب[٥٢]. ومن المحتمل أن يكون قد عمل على نشر آرائه اللاهوتيّة والفلسفيّة أقرانه من المؤلّفين اليعاقبة القائلين بالطبيعة الواحدة، الذين اشتغلوا - كما مرّ بنا - في نقل المؤلّفات اليونانيّة الفلسفيّة واللاهوتيّة إلى السريانيّة والعربيّة. ويظهر من رسالة قصيرة منسوبة إلى أحد تلامذة العالم المنطقيّ واللاهوتيّ اليعقوبيّ الكبير يحيى بن عدي، المعروف بابن الخمّار (ت ١٠١٧)، أنّ برهان فيلوبونوس يقوم على الافتراض بأنّ جرم الكون، لما كان متناهيًا، فقد امتنع أن يكون أزليًّا، وهذا يوافق البرهان القائم على الحدوث أو بداية العالم. وفي رأي هذا المؤلّف أنّ برهان فيلوبونوس كان، مع ذلك، أفضل من البراهين المقابلة التي أوردها متكلّمو المسلمين. فبرهانهم قد بني على اعتبار أنّ الكون حادث، ما دام لا يخلو من الأعراض الحادثة، وهذه في رأيه مقدّمة جدليّة ليس إلّا[٥٣].

صفات الأوّل المطلق

وأهمّ الصفات التي يتّصف بها الله، من حيث هو صانع العالم هي، على ما ذهب إليه الكندي، صفة الوحدانيّة. وهذه الصفة نظير صفة الأزليّة سبق لشيوخ المعتزلة كذلك أن اعتبروها من الصفات الإلهيّة الأساسيّة. وكلّ ما يتّصف بالوحدانيّة فقد استمدّ وحدانيّته من الله - مبدأ كلّ وحدانيّة - فسائر الوحدانيّات

---

(٥١) Walzer, «New Studies on al-Kindi», in *Greek into Arabic*, p. 218 f.
وهنالك تأثير أفلاطونيّ ملحوظ في سياق استدلال للكندي. يشبه استدلال طيماوس كما يرد في تلخيص جالينوس الذي ترجم في عهد الكندي. حيث يقال عن طيماوس إنّه حاول إثبات أنّ كلّ ما هو كائن أو محدث لا بدّ وأن يكون قد حدث عن سبب ضرورة.
Walzer and Kraus, *Galeni Compendium Timaei Platonis*, p. 4-5.

(٥٢) إبن النديم، **الفهرست**، ص ٣٧٠، Steinschneider, *Die Arabischen Uebersetzungen*, p. 141 f.

(٥٣) بدوي، **الأفلاطونيّة المحدثة**، ص ٣٤٣-٤٧.

إنّما هي ثانويّة فكأنّها مستعارة أو مجازيّة[٥٤].

وهناك دليل آخر أخذه عن الكندي، في ما يبدو، جميع الفلاسفة اللاحقين، ابتداء بالفارابي، مؤدّاه أنّ صانع العالم، لو كان أكثر من واحد، لكان كلّ من شركائه يتّفق مع الباقين في بعض الصفات المشتركة، ويتميّز عنهم ببعض الخصائص، فيكون الصانع، والحالة هذه مركّبًا. ولكن بما أنّ المركّب لا بدّ له من فاعل لتركيبه، فصانع العالم يجب أن يكون هذا الفاعل بعينه، وإلّا تسلسل الأمر إلى ما لا يتهي[٥٥].

وفضلًا عن ذلك، فإنّ كائنًا كهذا ينبغي أن يكون غير معلول، لأنّه لما كان علّة لجميع المعلولات، لم يكن بدّ من أنّه علّة نفسه. وهذا محال، لأنّه قبل وجوده لم يكن شيئًا، وهو في هذه الحال لا يستطيع أن يسبغ الوجود على نفسه، ولا على أيّ شيء آخر. وهذه القضيّة، مع أنّها بيّنة في نفسها، فالكندي لا يقرّرها نهائيًا إلّا بعد شيء من الحذلقة الجدليّة[٥٦].

وبما أنّ الكائن الأوّل هو علّة كلّ شيء، فينبغي له أن يكون فوق كلّ شيء آخر، وأن لا يكون له شبه بأيّ من المخلوقات. وينبغي، كما مرّ، أن يتميّز بصفة الوحدانيّة؛ أي أن يكون مجرّدًا من كلّ تعدّد أو تركيب، أو اقتران بأيّ شيء آخر[٥٧]. ويجب أن يكون بسيطًا، لا مادّة له ولا صورة، وأن يكون خلوًا من أي من أنواع الحركات الأرسطوطاليّة الأربع[٥٨]. وكذلك العقل الذي ينطوي على

(٥٤) أبو ريده، رسائل الكندي، ج١، ص ١٦٠ وما بعد.
(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٦٠ وما بعد.
(٥٦) المصدر نفسه ص ١٢٣ وما بعد.
(٥٧) المصدر السابق، ص ١٤٣ وما بعد. وللكندي رسالة «في الردّ على النصارى» محفوظة مع ردود يحيى بن عدي، انظر:
Revue de l'Orient Chrétien, Vol. 22 (Tome II, XXII (1920), p. 4 f).
يدحض فيها عقيدة التثليث بالاستناد (١) إلى أنّ الأقانيم الثلاثة التي يتألّف منها الجوهر الواحد ينبغي أن تكون مشتملة على جوهر مشترك وخصائص فرديّة، (٢) وإلى أنّ وحدة هذه الأقانيم إمّا أن تكون عدديّة، وإمّا جنسيّة، وإمّا نوعيّة، لكنّ فكرة التثليث في أي من هذه المعاني تستلزم التعدّد أو الكثرة.
(٥٨) أبو ريده، رسائل الكندي ج١، ص ١٥٣ وما بعد.

حركة ما في النفس، وعلى نوع من التعدّد يقابل طاقته على استيعاب الكلّيّات جميعًا، فإنّه هو الآخر لا يمكن أن يكون الموجود الأوّل. وعليه فمحال أن يكون هذا الموجود نفسًا أو عقلًا[٥٩].

تعليل الخلق من لا شيء

إنّ تعليل الكندي للخلق من لا شيء، كما يرد في رسالته «الفاعل الحقّ الأوّل والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز» وفي سواها، يبرز، بصورة واضحة، صلته الفكريّة بأعلام القرن التاسع من متكلّمي المسلمين، ويعزله تمامًا عن أعلام المشائيّة والأفلاطونيّة الجديدة من مفكّري العرب، الذين تفادوا هذه المشكلة، أو أغرقوها في غمر من الكلام المبهم. «فالفعل الحقّيّ الأوّل» في رأيه - كما رأى الغزالي بعد ذلك في القرن الحادي عشر، حيث ردّ على نظريّة الانبثاق الأفلوطينيّة - هو إخراج الأشياء إلى حيّز الوجود من العدم، أو كما يقول «تأييس الإيسات عن ليس». وهذا الفعل من اختصاص الله تعالى وحده. أمّا «الفعل الحقّيّ الثاني» فلا يتعدّى إظهار الأثر الذي يتركه «الفعل الأوّل» في الشيء، وهو بهذا الاعتبار انفعال لا فعل. وبهذه الدلالة المجازيّة يقال أحيانًا عن المخلوقات أنّها فاعلة، ذلك لأنّها في الواقع ليست إلّا موضوعات للأثر الذي يتركه فيها فعل الله، فتدفع به، من ثمّ، إلى أشياء أخرى على مراحل متتابعة[٦٠].

فالله إذن هو وحده الفاعل أو العلّة الحقّ في العالم. لكنّ الكندي الذي وافق المتكلّمين المسلمين في هذا الباب تَمثّل من الروح اليونانيّ ما يكفي لحثّه على إثبات ما قد يسمّى بالسلّم السببيّ الأعظم للكائنات، وذلك تمشّيًا مع الروح الأفلوطينيّ، الذي قدّر له في ما بعد أن يحظى بشهرة أوسع. فالمتكلّمون المسلمون عامّة، والأشاعرة بوجه خاصّ، عارضوا بشدّة فكرة السببيّة الثانويّة، لما كانت تنطوي عليه من معنى الوساطة. إذ شعروا أنّها تلزمهم حتمًا بوضع

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٥٤ وما بعد.
(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٨٢ وما بعد.

سلسلة من الكائنات الفاعلة المتوسّطة بين الله والخليقة، ممّا يحدّ من قدرة الله المطلقة، وسلطانه الكلّيّ على العالم[٦١]. والكندي مع حرصه البالغ على إثبات سلطان الله، من حيث هو العلّة الأولى للخلق، فإنّه لا يغفل دور العوامل الثانويّة الفاعلة في ظواهر الطبيعة. ففي رسالته «الإبانة عن العلّة الفاعلة القريبة للكون والفساد» يبحث في الوظيفة الخاصّة بمثل هذا الفاعل الوسيط أو الأدنى، وذلك «ليتّضح لنا كيف أنّ التدبير الكلّيّ بالحكمة السابقة الإلهيّة» يجري في المخلوقات[٦٢]، كما يقول.

عالم الكون والفساد

إنّ الكون والفساد، في ما يرى الكندي، يلحق بكلّ ما هو قابل لفعل الطبائع الأربع، وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. فالفلك الأعلى، وهو القطاع القائم ما بين حضيض القمر ونهاية مدار الفلك الأقصى، أي عالم الأجرام السماويّة، غير معرّض لتأثير أي من الطبائع الأربع، وغير خاضع، بالتالي، لفعل الكون والفساد. فالكون والفساد يختصّان بعالم ما تحت القمر المكوّن من العناصر الأربعة وما يتألّف منها. والعناصر الأربعة، كما يذكر الكندي، غير قابلة للكون والفساد. أمّا ما يتركّب منها فيدوم ما قدّر له الله البقاء.

وهذه المركّبات تشمل المعادن والنبات والحيوان، وهي خاضعة للكون والفساد من حيث هي موجودات فرديّة، لكنّها من حيث هي صور كلّيّة باقية بقاء العناصر التي تألّفت منها[٦٣].

ولا يحمل الكون والفساد وحسب على العناصر الأربعة وما تركّب منها، بل يضيف إلى ذلك الزمان والمكان والحركة أيضًا. فكلّ من العناصر يتحرّك تلقائيًّا نحو حيّزه الطبيعيّ. وحيّز التراب والماء هو مركز العالم، بينما حيّز الهواء

(٦١) Fakhry, *Islamic Occasionalism*, p. 56 f.
(٦٢) أبو ريده، رسائل الكندي، ج١، ص ٢١٩.
(٦٣) المصدر نفسه، ج١، ص ٢٢٠.

والنار هو القطاع الواقع بين مركز الكون وأدنى فلك الكواكب المحيط بعالم العناصر.

عوامل الكون والفساد

إنّ السبب القريب للكون والفساد، في عالم ما تحت القمر، إمّا أن يكون واحدًا أو أكثر من العناصر التي يتألّف منها هذا العالم؛ وإمّا أن يكون علّة طارئة عليه من الخارج. ففي الحالة الأولى، ينبغي أن يكون ذلك الجزء من العنصر أو العناصر الذي هو علّة للكون والفساد اللاحق بسائرها، غير قابل مطلقًا للفساد، وهو خلق، لأنّ كلّ جزء من العناصر التي تؤلّف العالم قابل للكون والفساد. والاحتمال الآخر هو أن يكون كلّ واحد من العناصر العلّة في كون العناصر الباقية وفسادها، وهذا يستتبع أنّ كلًّا منها هو في نفسه علّة ومعلول لكون العناصر الأخرى وفسادها، بحيث تتفاعل جميعها تفاعلًا منسجمًا، على الرغم ممّا يفصل بينها من مسافة. وهذا خلف أيضًا، ما لم نفرض أنّ طبائعها متجانسة، فنكون قد جعلنا منها عنصرًا واحدًا بسيطًا، بدلًا من الأربعة المتعارفة[٦٤].

وبناء عليه، لا بدّ من الافتراض بأنّ علّة الكون والفساد في العالم إنّما هي عامل من خارج. وهذا العامل، يتبيّن بعد البحث أنّه جرم من الأجرام السماويّة، تتولّد عن اقترابه من الأرض وابتعاده عنها الحرارة والبرودة، وهما الصفتان الأوّليّان الفاعلتان في ما يلحق الكائنات الحيّة والجامدة من كون وفساد[٦٥]. وما علينا إلّا أن نرقب حركة الشمس والكواكب الأخرى، لتأكّد من تأثيراتها على الظاهرات الأرضيّة. فالشمس بصورة خاصّة (بداعي جرمها العظيم)، لما كان اتّصالها بالأرض في أقصى فاعليّته، كان تأثيرها في الظاهرات الأرضيّة من الشدّة بحيث تتحكّم في مدى الازدهار والخصوبة. وعلى ذلك كانت بعض الأقاليم، نظير دائرة القطب الشماليّ، ودائرة القطب الجنوبيّ،

(٦٤) المصدر نفسه، ج١، ص ٢٢١ وما بعد.
(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٤، ج٢، ص ٤١ وما بعد.

والمناطق المتاخمة لهما، من جهة، والأقاليم الاستوائيّة من جهة ثانية، قليلة السكّان، ومجدبة التربة. وذلك بداعي تفاقم الحرارة أو البرودة؛ في حين أنّ الأقاليم المتوسّطة، لما كانت على بعد معتدل من الشمس، كانت أكثر سكّانًا وأوفر خصبًا[٦٦].

يضاف إلى ذلك، أنّ تقلّبات المسافة بين الشمس وهذه الأقاليم، تستلزم اختلاف النهار والليل، وتوالي فصول السنة؛ وتنجم عن ذلك التغيّرات الطارئة، التي هي بالفعل جانب من جوانب الكون والفساد، ويعلّق الكندي على ذلك كلّه بقوله:

«فقد اتّضح أنّ قوام الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد، وثبات صورها إلى نهاية المدّة التي أراد بارئ الكون للكون - جلّ ثناؤه - وحفظ نظمها، إنّما يكون من قِبَل اعتدال الشمس في بُعدها عن الأرض، ومن قبل سلوكها في الفلك المائل، وانقيادها لحركة الفلك الأعظم المحرّك لها من المشرق إلى المغرب، ومن قِبَل خروج مركز فلكها عن مركز الأرض، أعني في دنوّها من مركز الأرض تارة وبعدها عنه تارة»[٦٧].

ثمّ إنّه ينسب إلى القمر ما هو شبيه بهذا الدور؛ لكنّ القمر بما أنّه أقرب مسافة إلى الأرض، فهو العامل الفاعل في تتابع الظواهر الجوّيّة على نحو منتظم؛ فلو أنّه كان أقرب إلى الأرض، لما كان هنالك سحاب ولا مطر. ذلك لأنّ شدّة الوهج، وفرط الحرارة التي تنبعث منه إلى جوّ الأرض - كما ظنّ الكندي - تبدّد الغيوم، فإذا اكتمل القمر، انقطع المطر تمامًا.

كذلك لو كان مدار القمر موازيًا لخطّ الزوال، لبطلت الأحوال الجوّيّة الملائمة التي تنجم عن دوران القمر في مدار الشمس، ولامتنع بالتالي مفعولها في تعديل أحوال الجوّ وتلطيف رطوبته[٦٨]. وهذا ما يحدث بوجه خاصّ في

(٦٦) أبو ريده، رسائل الكندي، ج١، ص ٢٢٨.
(٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٣١. قابل: Aristotle, *De Caelo*, I. 289a.
(٦٨) أبو ريده، رسائل الكندي، ج١، ص ٢٣١ وما بعد.

غضون ليالي الصيف، عندما يفتقر نموّ النبات إلى انتشار الحرارة، وفي أثناء ليالي الشتاء، عندما لا تكون هناك حاجة إلى الحرارة.

وعلى هذا النحو، فإنّ الكواكب الأخرى في نظام بطليموس الفلكيّ تؤثّر، على ما يرى الكندي، في الظواهر الأرضيّة، وذلك بداعي دورانها في مدار البروج، أو في مداراتها الخاصّة. فتنشأ عن ذلك الفوارق بين العصور، وبالتالي في تكوّن البشر وأمزجتهم وعاداتهم، وهذا يؤدّي بدوره إلى نشوء نظم سياسيّة جديدة، وتبدّل الدول، وفقًا لقضاء خالق الكون، الكلّيّ القدرة والكلّيّ الحكمة[٦٩].

الجرم السماويّ حيّ عاقل

أمّا في ما يتّصل بطبيعة الأجرام السماويّة، فإنّ الكندي يوضح في تعليق له على آية قرآنيّة تتحدّث عن «النجم والشجر» إذ «يسجدان» لله[٧٠]، أنّ هذه الكائنات العليا، لا مفرّ من الإقرار بأنّها ذات حياة وتعقّل. إذ إنّ هذه الأجرام السماويّة، لمّا كانت الأسباب القريبة لما يلحق بالكائنات الحيّة في العالم من كون وفساد، فإنّها تضفي على مثل هذه الكائنات، التي خلقها الله من لا شيء، «صورة الجرم الحيّ» المناسب لها[٧١].

ويستدلّ الكندي، بعد ذلك، بناءً على المقدّمة الكبرى التي تنصّ على أنّ «العلّة الفاعلة، بما هي علّة فاعلة، أشرف من المعلول بما هو به معلول»، أنّ الفلك الخارجيّ الأقصى، الذي يضفي الحياة على الكائنات الحيّة في عالم ما تحت القمر، إمّا مباشرة وأمّا مداورة، ينبغي له، بناء على ذلك أن يكون هو نفسه حيًّا. ولما كان أسمى من الكائنات الفاسدات، اقتضى أن يكون بمعزل عن الكون والفساد، وأن يكون ذا حياة جوهريّة ودائمة، بينما الحياة الخاصّة

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٢٣٦ وما بعد.
(٧٠) سورة الرحمن، الآية ٦.
(٧١) أبو ريده، رسائل الكندي، ج١، ٢٤٨.

بالكائنات الدنيا إنّما تحدث فيها عرضًا، وتوجد فيها وجودًا عابرًا[٧٢].

إتّصاف الكواكب بالمعرفة والفضيلة

فالأجرام السماويّة تتميّز عن الكائنات الأرضيّة باعتبار مزدوج، هو أنّها حيّة، وأنّ حياتها هذه دائمة. وهذه الحال السعيدة إنّما وُجِدت للأجرام السماويّة، لأنّها لا تشتمل على أضداد، ولأنّها لا تتركّب من أي من العناصر الأربعة[٧٣]. ولما كانت حيّة وجب أن تكون قابلة للحسّ والحركة، شأنها في ذلك شأن سائر الكائنات الحيّة. لكن من الجدير بنا أن نميّز هنا بين القوى الحاسّة التي وجدت من أجل النموّ، وتلك التي وجدت لما هو أشرف وأسمى. فالذوق والشمّ واللمس تعين مباشرة على كسب القوت، ومداورة على نموّ الحيوان. لكنّ الأجرام السماويّة لا تنمو، فهي لذلك في غنى عن هذه القوى الثلاث، لكنّها لا تستغني عمّا ترتّب فوقها من قوّتي السمع والبصر، اللتين إنّما توجدان من أجل تحصيل المعرفة والفضيلة، فهما لذلك ممّا لا غنى للأجرام السماويّة عنه[٧٤].

أدلّة الكِنْديّ على نطق الكواكب

وبناء على ما تقدّم، من أنّ علل الكون والفساد لا بدّ من أن تكون أشرف من معلولاتها، ينتهي الكندي إلى أنّ الأجرام السماويّة لا بدّ من أن تكون ذات عقل. فيذكر أوّلًا: إنّه، لما كان قد تقرّر عندنا، أنّ قوّتي السمع والبصر ضروريّتان لتحصيل المعرفة والفضيلة، أفضى قولنا إنّ الأجرام السماويّة غير ذات عقل إلى أنّ القوّتين المذكورتين وجدتا عبثًا. لكنّ ذلك مخالف لمناهج الطبيعة التي لا تفعل شيئًا عبثًا.

---

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٢٥١ وما بعد.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٣ وج٢، ص ٤٠ وما بعد، قابل أيضًا Aristotle, *De Caelo*, I 270b.

(٧٤) أبو ريده، رسائل الكندي، ج١، ص ٢٥٤، هكذا كان رأي أرسطوطاليس وبرقلس، انظر: Walzer, «New Studies on al-Kindi», in *Greek into Arabic*, p. 231, quoting Ross, *Fragments*, p. 94 f.

ثانيًا: لما كانت المخلوقات الناطقة أشرف من غير الناطقة، فإنّ الأجرام السماويّة، لو كانت غير ناطقة، لكانت دوننا شرفًا.

ثالثًا: لما كانت هذه الأجرام السبب القريب لوجودنا، وفقًا لقضاء الله، كانت حتمًا السبب في كوننا ناطقين، إذ النطق هو ماهيتنا. فلو كانت هي غير ناطقة، لاستحال أن تكون هي السبب في كوننا ناطقين، سواء أكان عملها هذا طبيعيًا أم إراديًا.

رابعًا: لما كان للنفس ثلاث قوى هي الناطقة والغضبيّة والشهوانيّة، وكانت القوّتان الأخيرتان من هذه الثلاث موجودتين من أجل بقاء الحيوان أو نموّه، بينما توجد الأولى من أجل «تمام فضيلته»[٧٥]، وجب لذلك أن يكون للأجرام السماويّة القوّة الناطقة لا غير، لأنّ هذه الأجرام، كما مرّ معنا أعلاه، غير قابلة للنموّ أو الانحلال، وكذلك هي خالية من الشهوة.

خامسًا: إذا قابلنا بين قطر الأرض وقطر الكون؛ ثمّ قارنّا المجموع البشريّ بحجم البسيطة وما عليها من المخلوقات الدنيا، تبيّنت لنا تفاهة المكان الذي يشغله الإنسان في رحاب الكون الفسيح. فلو كان الجنس البشريّ النوع الوحيد الناطق في الكون بأجمعه، لترتّب على ذلك أنّ نسبة المخلوقات الناطقة إلى سائر المخلوقات من الضآلة بحيث لا تكاد تذكر، ومؤدّى ذلك هو الانتقاص من قدرة الله ومن حكمته، ما دام الناطق من المخلوقات ولا ريب أشرف من غير الناطق. وعليه فإنّ الله تعالى بقدرته الفائقة، «قد صيّر اللاتي لا تقع تحت الفساد زمن مدّتها التي فرض لها - جل ثناؤه - أعظم كثيرًا من اللاتي تقع تحت الفساد»[٧٦]. وكذلك سمح بالمباينة الشديدة بين المخلوقات، بأن جعل في حيز الوجود الموادّ البسيطة والمركّبة، والكائنات الحيّة وغير الحيّة، والمخلوقات الناطقة وغير الناطقة، والمدركة وغير المدركة؛ وأضفى على المخلوقات برمّتها

---

(٧٥) أبو ريده، رسائل الكندي، ج١، ص ٢٥٥، قابل Aristotle, *De Anima*, III. 434b 24 and 435b 20, حيث يذكر إنّ جميع القوى التي هي فوق اللمس ضروريّة للبقاء لا غير.

(٧٦) أبو ريده، رسائل الكندي ج١، ص ٢٥٧ وما بعد.

قوّة التحرّك، سواء في خطّ مستقيم كما في الكائنات الأرضيّة، أو في خطّ مستدير شأن الأجرام السماويّة[٧٧].

عندما نتأمّل قدرة الله وحكمته الشاملة في تدبير الكون تدبيرًا حكيمًا ومتناسقًا، تأخذنا الدهشة لا لمجرّد مشاهدة تلك المخلوقات الغريبة الضخمة، التي غالبًا ما تستأثر بإعجابنا، بل بالنظر إلى شرف تلك الكائنات العليا، والطريقة التي جُعل بها الإنسان مثال الخليقة بأجمعها. ومن أجل ذلك وصف الفلاسفة القدماء الإنسان بأنّه «عالم صغير»، تمييزًا له عن «العالم الكبير» الذي هو الكون. وهو قول يحرص فيلسوفنا على التنبيه إلى أنّه يتّفق كلّ الاتّفاق مع العقيدة الإسلاميّة[٧٨].

الكِنْديّ وعلم التنجيم

أمّا من حيث الدور الهامّ الذي تلعبه الأجرام السماويّة في التحكّم بالأحداث الأرضيّة، فإنّ السؤال الذي لا بدّ من أن يطرح هو: إلى أيّ حدّ سلّم الكندي بصحّة التنجيم الشعبيّ؟ فالكندي - من جهة - دخل التاريخ العبّاسيّ كأحد كبار المنجّمين، إذ التحق بخدمة ثلاثة من الخلفاء كمنجّم، ووضع عددًا من المؤلّفات في موضوع الفلك والتنجيم[٧٩]. ونحن نجد مع ذلك - من جهة أخرى - في تأكيداته المتكرّرة على شمول العناية الإلهيّة، وعلى مقام الله كخالق ومدبّر للعالم، إلى جانب ميوله الواضحة نحو مذهب الاعتزال، - نجد في ذلك كلّه ما يجري في اتّجاه مخالف للاعتقاد الجارف بأحكام التنجيم الشعبيّ. ومع أنّه لم يسرف بالأخذ بهذا الاعتقاد، شأن عامّة المنجّمين، في العالم الإسلاميّ، وفي المجتمع الوثنيّ، فيكاد لا يكون هنالك شكّ في أنّ الكندي الذي نبّه على مزالق التنجيم، قد أخذ ببعض فرضيّاته الأساسيّة.

إذا كانت العناوين التي وضعها الكندي لبعض مؤلّفاته في التنجيم، ذات

(٧٧) المصدر نفسه، ج١، ص ٤٥ وما بعد.
(٧٨) المصدر نفسه، ج١، ص ٢٦٠ وما بعد.
(٧٩) إبن النديم، كتاب الفهرست، ص ٣٧٣-٣٧٥.

دلالة صحيحة، جاز لنا أن نستنتج منها استنتاجًا سليمًا، أنّه اعتقد أنّ التنجيم علم أصيل. فقد ميّز، على ما يبدو، تمييزًا واضحًا بين منجّمين أصيلين ومنجّمين زائفين. ودعا إلى الاعتماد على الظواهر الفلكيّة، نظير الكسوف والخسوف، والقرانات بين الكواكب، كدليل مرشد إلى التكهّنات العامّة والخاصّة[٨٠]. وفضلًا عن ذلك، فإنّ اهتمامه واهتمام مدرسته بمعتقدات الحرانيّين - وهم بقيّة من عبدة النجوم الآخذين بالفكر الإغريقيّ المتأخّر في المجتمع الإسلاميّ[٨١]، يشير إشارة واضحة إلى اعتمادهم على مصادر حرّانيّة في التنجيم والفلسفة، وإلى أخذهم بجانب من آرائهم.

النفس جوهر روحانيّ

يكشف الكندي في كلامه عن النفس ومراحل الإدراك، بوجه عامّ، عن ملَكة مرهفة في النقد، على الرغم ممّا اشتهر به من ميل إلى الانتقاء والتلفيق. فالنفس، في ما يرى، تنتمي إلى عالم الأفلاك التي لا يدركها الفساد، من حيث هي جوهر غير مادّيّ. ودليله على روحانيّة النفس، قائم على اعتبار فيثاغوريّ - أفلاطونيّ، مؤدّاه أنّ اتّحاد النفس والجسد، إنّما هو اتّحاد عرضيّ آنيّ. فالنفس هي مبدأ الحياة الذي يحلّ في الجسد فترة من الزمان، لا يلبث أن يتخلّى عنه دون أن يؤثّر في كيانه المادّيّ.

وبما أنّ النفس، فضلًا عن ذلك، تمنح الجوهر الحيّ ذاتيّتها وهويّتها، تحتّم أن تنزل منه بمنزلة «الصورة العاقلة» أو النوع. والكائن العاقل تابع، كما هو واضح، لفئة الجواهر، فهي لذلك غير مادّيّة، ما دام النوع - شأن سائر الكلّيّات - غير مادّيّ، وإلّا لما اتّحد كليًّا في كلّ فرد من أفراد النوع الذي ينطوي تحته. وهذا يفضي بنا إلى أنّ النفس إنّما هي صورة أو نوع من أنواع

---

(٨٠) قابل:

H Ritter, «Schriften Ja'qub ibn Ishaq al-Kindi's in Stambulen Bibiliotheken», *Archiv Orientalni*, Vol. 4 (1932), p. 369; McCarthy, *al-Tasanif*, p. 28, 50 et passim.

(٨١) ابن النديم، **الفهرست**، ص ٤٥١-٤٦٠.

الجواهر الحيّة غير المادّيّة، وأنّها بالتالي جوهر روحانيّ[٨٢].

ففي رسالتين موجزتين في النفس، يلخّص الكندي فيهما كتاب أرسطوطاليس في النفس ويلحق به آراء أفلاطون وسواه من الفلاسفة (وذلك بأسلوب أفلوطينيّ واضح) يقول عن النفس إنّها «بسيطة ذات شرف وكمال، جوهرها من جوهر الباري - عزّ وجلّ - كضياء الشمس من الشمس»[٨٣]. وبما أنّ جوهرها، بهذا الاعتبار، «جوهر إلهيّ روحانيّ»، فهي مباينة للجسد، بل هي مضادّة له. ذلك لأنّ القوّة الغضبيّة والقوّة الشهوانيّة قد تدفعان الإنسان إلى أعمال فاسقة، فتمنعهما النفس عن ذلك، ممّا يثبت أنّ النفس الناطقة التي تكبحهما هي مباينة لهما. فهي بعد أن تفارق مقامها الجسديّ الآني تلحق ثانية «بعالم الحقّ» الذي يغمره نور الباري، وتصبح، من ثمّ، قادرة على استيعاب جميع المعارف، حتّى لا يبقى شيء خافيًا عنها، كما أثبت ذلك أفلاطون[٨٤].

مصير النفس بعد فراق الجسد

على أنّ هذا المصير السعيد ليس من حظّ المنغمسين في الملذّات الجسديّة؛ فالكندي يشبههم بالخنازير، لأنّ القوّة الشهوانيّة طاغية عليهم، بينما يشبه الذين تغلب فيهم القوّة الغضبيّة بالكلاب. أمّا الذين يسيطر فيهم العقل، فهم عنده شبيهون بالملوك. ويشبه فيثاغوروس النفس، كما يقول، بعد أن تطهّر من الشهوات الجسديّة، بمرآة ترتسم فيها الأشباح الخارجيّة بوضوح، لأنّ مثل هذه النفس قادرة على تقبّل رسوم جميع الأشياء وعلى معرفتها جميعها معرفة تامّة.

ولكن لا يتهيّأ لكلّ نفس، عندما تفارق الجسد، أن تعود إلى العالم العقلي الواقع ما وراء الأفلاك، وإنّما يمرّ بعضها في مراحل متتابعة من التطهّر. فهي تمكث حينًا، أوّلًا في فلك القمر، ثمّ في فلك عطارد، فالأفلاك الواقعة بعده

(٨٢) أبو ريده، رسائل الكندي، ج١، ص ٢٦٥.
(٨٣) المصدر نفسه ص ٢٧٣.
(٨٤) المصدر نفسه، ص ٢٧٤.

على التوالي، إلى أن تبلغ تمام الطهارة، وعندها تصبح جديرة بدخول العالم العقليّ[٨٥]. وهذا، في رأي الكندي، هو بلا ريب، مغزى تعليم الفلاسفة في باب النفس. وبهذا النحو من التطهّر وحده تستطيع النفس، وقد أفلتت من عقال الجسد، أن تعود إلى العالم العقليّ أو الإلهيّ. وما العالم الأدنى إلّا جسر تعبر عليه نفوسنا بعد الموت إلى العالم الأعلى، حيث تظفر بمشاهدة الله مشاهدة عقليّة[٨٦].

قوّة التنبّؤ في النفس

والكندي قلّما يفارق، في كلامه عن قوى النفس الإنسانيّة، النهج الأرسطوطاليّ، بما فيه من تمييز بين القوى النباتيّة والحاسّة، والمدركة والمحرّكة. على أنّ ذلك كثيرًا ما يختلط عنده بتقسيم أفلاطون الثلاثيّ لقوى النفس، بدون تمييز واضح[٨٧]. فهو يصف الإحساس بأنّه تجريد للصورة المحسوسة من الشيء المحسوس بواسطة الأعضاء الحاسّة. وفي هذه العمليّة تتّحد الصورة المحسوسة بالعضو الحاسّ[٨٨]. ولدى غياب الشيء المحسوس، تعمد المخيّلة أو المصوّرة إلى استحضار الصورة المحسوسة واضحة المعالم، سواء في اليقظة أو في المنام. وبمقدار ما يتحرّر العقل من تأثير الاحساسات الطارئة، يتسنّى لعمل التخيّل أن ينشط، وذلك على نحو ما يحصل في حالة الاستغراق الفكريّ البالغ، أو في أثناء النوم[٨٩]. ومتى تحرّرت القوّة المصوّرة من تأثير الأشياء الخارجيّة، أصبحت قادرة على توليد صور مركّبة ليس لها ما يقابلها في العالم الخارجيّ، مثل صور رجال ذوي قرون، وحيوانات تتكلّم[٩٠].

---

(٨٥) المصدر السابق، ج١، ص ٢٧٨. قابل براي بويمندر Poimandres, in *Corpus Hermeticum*, ed. Nock and Festugière, I. 25 f.

(٨٦) أبو ريده، رسائل الكندي، ج١، ص ٢٧٧.

(٨٧) المصدر نفسه، ج١، ص ٢٩٤ وما بعد، ٢٥٨، ٢٦٧، ٢٧٣ وما بعد.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٣٠١، ٣٥٤ وما بعد، قابل Aristotle, *De Anima*, III. 429a 15.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٢٩٦ وما بعد.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٢٩٩ وما بعد.

وهذا إنّما يحصل بنوع خاصّ في المنام، ففي هذه الحالة تبلغ النفس أحيانًا حدًّا من إرهاف الحسّ تستطيع معه حتّى التنبّؤ عن المستقبل. وذلك بأن تسترسل في معالجة بعض الصور الخاصّة، وتولّد منها بعض النتائج اللازمة. أمّا إذا كانت قوّة الاستنتاج في النفس ضعيفة، فإنّ تنبّؤها لا تؤيّده أحداث المستقبل. وعندها نقول إنّها أخطأت في أحكامها[٩١]. والنتيجة المنطقيّة لهذه القضيّة التي لم يحاول الكندي، على ما يبدو، استنباطها، والتي لم يتردّد الفارابي ولا سواه أخيرًا في استخلاصها، هي أنّ قوّة التنبّؤ (أو النبوّة) التي لعبت ذلك الدور الحاسم في الفكر الإسلاميّ، إنّما هي فعل من أفعال المصوّرة، وقد بلغت درجة فائقة من الصفاء، وأنّها نعمة إلهيّة جعلها الله وقفًا على الأنبياء.

العقل ومراتب قواه

وفي العقل شيء من الشبه بالإحساس، وذلك أوّلًا، من حيث إنّه هو الآخر يجرّد صور الأشياء العقليّة، مثل الجنس والنوع؛ وثانيًا من حيث إنّه يصبح هو وموضوعه في فعل التفكير شيئًا واحدًا. والنفس بما لها من قوّة مزدوجة مؤلّفة من التفكير والإحساس، يجوز أن توصف - كما أشار بذلك أفلاطون - بأنّها «مكان لجميع الأشياء المحسوسة والمعقولة»[٩٢].

ففي رسالة للكنديّ في العقل، لعبت دورًا هامًّا في المناقشات التي دارت في العصور الوسطى حول طبيعة العقل، في أوروبّا وفي الشرق الأدنى على السواء - في هذه الرسالة تفصيل واف لرأي أرسطوطاليس في العقل، ممزوجًا برأي أفلاطون، اللذين ظنّهما الكندي رأيًا واحدًا؛ وفيها أيضًا يميّز بين أربعة وجوه للعقل. «الأوّل منها: العقل الذي بالفعل أبدًا، والثاني: العقل الذي بالقوّة، وهو للنفس؛ والثالث: العقل الذي خرج في النفس من القوّة إلى الفعل؛ والرابع: العقل الذي نسمّيه الباثن»[٩٣].

---

(٩١) المصدر نفسه، ج١، ص ٣٠٣.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٣٠٢، قابل Aristotle, *De Anima*, III, 429a 28.

(٩٣) أبو ريده، رسائل الكندي، ج١، ص ٣٥٣ وما بعد.

ويمكننا دعوة هذه الوجوه الأربعة للعقل على التوالي: العقل بالفعل، والعقل بالقوّة، والعقل بالملكة، والعقل الظاهر[٩٤]. فعندما تدرك النفس الصور المعقولة المجرّدة من المادّة وتمثيلات المخيّلة، فإنّها تتّحد بها وتصبح موضوع الإدراك. وعند ذلك يتحوّل العقل، من القوّة إلى الفعل. وفي عمليّة التحوّل هذه من القوّة إلى الفعل، تلعب الصور المعقولة دور العلل الفاعلة، وإلّا استحال التحوّل المذكور. لكنّ هذه المعقولات، في حال وجودها بالفعل تصبح مطابقة للعقل بالفعل، ما دام الفارق بين الإدراك وموضوع الإدراك يبطل تمامًا في عمليّة المعرفة. فإذا نحن نظرنا إلى هذه الصور من زاوية النفس الساعية وراء الإدراك، جاز لنا أن نسمّي هذه الصور عقلًا مستفادًا، ما دامت النفس إنّما تكتسبها أو تتسلّمها من العقل الفعّال نفسه. ومهما يكن من أمر، فإنّ النفس، عندما يتمّ لها إدراك هذه الصور، تصبح، بطبيعة الحال، قادرة على استدعائها عندما تريد، دون أن تكون منهمكة فعلًا بمثل هذا الإدراك. وفي مثل هذه الحالة، يكون إدراكها بالملكة. فإذا كانت مستغرقة في تأمّل هذه الصور، أو عاملة على أدائها إلى الغير، كان إدراكها «ظاهرًا» بمعنى أنّه يصبح بيّنًا بذاته من جهة، وواضحًا للملأ من جهة ثانية[٩٥].

بين الكِنْديّ وأرسطو في العقل

لقد جرت محاولات كثيرة، منذ العصور الوسطى حتّى الوقت الحاضر[٩٦] لشرح رأي أرسطوطاليس المعقّد في العقل، لا سيّما من حيث هو فاعل. ومع أنّ الكندي يتعمّد التأكيد على أنّ كلامه في العقل هو عبارة عن كلام

(٩٤) في الأصل: العقل «الثاني». ويجوز أن نقرأها «الباقر»، أو كما ارتأى حديثًا ماكارثي: «الناتي». أنظر: «Al-Kindi's Treatise on the Intellect», in *Islamic Studies*, III. (1964), p. 119 f.

(٩٥) أبو ريده، رسائل الكندي، ج١، ص ٢٥٧ وما بعد.

(٩٦) أنظر بصورة خاصّة: Gilson, «Les Sources Gréco-Arabes de l'augustinisme avicennisant», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge*, 1929 p. 5-27, and McCarthy, «Al-Kindi's Treatise», p. 119 f.

أرسطوطاليس «الفيلسوف المقدّم بين الفلاسفة القدماء» وكلام أستاذه أفلاطون، الذي يتّفق مع كلامه من حيث الجوهر، فإنّ السؤال الذي يمكن طرحه هو: إلى أيّ مدى يتّفق قول الكندي مع كلام فيلسوف أسطاغيرا في كتاب النفس؟ وقد يجاب عن هذا السؤال بمجرّد القول: إنّه على الرغم من الخلافات الحادّة التي شجرت حوله بين علماء العصر الحديث، فالذي يبدو أنّ الكندي يثبته ههنا بالقدر نفسه من الإيجاز، النظريّة الأرسطوطاليّة في العقل، من حيث صلتها بنظريّته العامّة في المعرفة، دون أن يحاول استغلالها، كما فعل العرب المتأخّرون من أتباع المذهب الأفلاطونيّ الجديد، في سبيل أغراضهم الكونيّة الكبرى. لكنّ الخلاف بين الكندي وأرسطوطاليس يتجلّى في إضافته عقلًا رابعًا، إمّا أن يكون من عنديّاته، أو من عند الإسكندر الأفروديسيّ[٩٧]. على أنّه يتبيّن لدى الإمعان في التدقيق، أنّ ذلك ممّا قد يستنتج من المعنيّين المحتملين للعقل بالملكة الوارد في كتاب النفس، ٤٢٩ب٥ وهما: كسب القدرة على التفكير، أو ممارسة هذه القدرة بالفعل. والملكة، بالنسبة إلى الاستعداد الفكريّ المجرّد، هي مرحلة تحقيق فعليّ، تقابل في النظام الأرسطوطاليّ مرحلة الكمال الأوّل إذا قيست بمرحلة الممارسة التي هي مرحلة أعلى من مراحل الفعل، والتي يدعوها أرسطوطاليس بالكمال الثاني[٩٨]. وإذا ما تذكّرنا أنّ الوجوه الثلاثة للعقل، وهي: العقل بالقوّة، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، تمثّل - في رأي أرسطوطاليس - المراحل الثلاث في عمليّة الإدراك المعقّدة - لدى انتقالها تدريجيًّا من حالة القوّة إلى حالة الفعل - انتهينا ضرورة إلى مرحلة أخيرة تقابل ما يدعوه أرسطوطاليس «الكمال الثاني»، ربّما تراءت للقارئ النبيه الذي يعمل على تقصّي مدلولات الألفاظ الأرسطوطاليّة القليلة الحافلة بالمعاني.

---

(٩٧) المصدر نفسه p. 5-27

(٩٨) *De Anima*, II. 412a 6 and 15; III. 429b 7 f.

مسائل متفرّقة عرض لها

أمّا ما تبقّى من رسائل الكندي التي بلغتنا، فتعالج عددًا من المواضيع المختلفة، وذلك من منطلق أرسطوطاليّ عامّ؛ منها رسالة **في المبادئ أو الجواهر الخمسة**، أعني المادّة، والمكان، والصورة، والحركة، والزمان؛ يعمد فيها إلى تلخيص رأي أرسطوطاليس في هذه المبادئ الأساسيّة الخمسة في علم الطبيعة. وفي رسالة ثانية يحاول، على ما يبدو، أن يبيّن أنّ «طبيعة الفلك مغايرة لطبيعة العناصر الأربعة» فيقرّر أنّ الأجرام السماويّة غير مركّبة وأنّها غير قابلة للطبائع الأربع الأساسيّة، فهي مكوّنة - في رأيه - من «طبيعة خامسة»[٩٩] لا يسمّيها بوضوح لكنّها يستبعد أن تكون غير «الأثير» الذي ذكره أرسطوطاليس. ويذكر في رسالة أخرى أنّ شكل العناصر، وكذلك شكل الأجرام السماويّة في ما وراءها، هو كرويّ؛ وأنّها منتظمة في أفلاك أو دوائر متلازمة، تحيط بالأرض، التي هي مركز الكون[١٠٠].

وهناك رسائل أخرى تبحث (١) في الأشكال الهندسيّة الخمسة التي ذكر القدماء أنّها أشكال العناصر، وهي ذوات القواعد الأربع، فالست، فالثماني فالاثني عشرة، فالعشرين[١٠١]؛ (٢) في العنصر القابل للون، والذي هو علّة اللون في الأشياء الأخرى، وهو التراب؛ (٣) في سبب قلّة المطر في بعض المناطق؛ (٤) في علّة تكوّن السحب والثلج والبرق والبَرَد والرعد؛ (٥) في السبب في برودة طبقات الجوّ العليا، وحرارة الطبقات السفلى؛ (٦) في علّة الزرقة الظاهرة في قبّة السماء؛ (٧) في علّة المدّ والجزر... إلخ. وهذه الرسائل تشتمل على بعض التنبيهات البارعة عن الظواهر الجوّيّة والأحوال الفلكيّة التي تناولها بحثه.

---

(٩٩) راجع عنوان هذه الرسالة في فهرست ابن النديم، ص ٢٥٨ وما بعد، ورسائل الكندي التي نشرها أبو ريده، ج٢، ص ٥٥.

(١٠٠)أبو ريده، رسائل الكندي، ج٢، ص ٤٨ وما بعد.

(١٠١)أي الهرم فالمكعّب، فالمثمّن، فالاثنا عشريّ، فالعشرونيّ. قابل: Walzer and Kraus, *Galeni Compendium Timaei Platonis*, p. 15. (Translation, p. 59 f.) and Taylor, *Commentary on the Timaeus*, p. 369 f.

مصطلح الكِنْديّ الفلسفيّ

على أنّ الرسالة التي تفوق سائر هذه الرسائل، في ما يتّصل بتاريخ الأفكار الفلسفيّة في الإسلام، وتطوّر المصطلح الفلسفيّ وانتشاره بين العرب، إنّما هي رسالة الكندي **في حدود الأشياء ورسومها**. وهي الحلقة الأولى في سلسلة من رسائل مماثلة احتذى فيها مؤلّفوها حذو أرسطوطاليس في الكتاب الخامس **(كتاب الدال)** من مجموع **ما بعد الطبيعة**، حيث أورد جدولًا من المصطلحات الفنّيّة قرنها بالشرح المناسب. ففي وقت كان الفلاسفة يتلمّسون فيه الطريق للظفر بمصطلح دقيق الدلالة، من المثير حقًّا أن نرى كيف عبّروا عن أفكارهم، وكيف تطوّر على يدهم الجهاز اللفظيّ الفلسفيّ، إمّا بتنويع الدلالة الأصليّة، وإمّا بتحسينها، أو بمجرّد تكريسها وتثبيتها. فالعديد من التعابير التي يستخدمها الكندي يغلب عليها طابع الاعتماد على الترجمة من اليونانيّة أو السريانيّة. وليس من المستغرب أن تكون مثل هذه التعابير قد أهملت، مع مرور الزمن، وأن تكون تعابير بديلة قد حلّت محلّها، واكتسبت بحكم الاستعمال، دلالة اصطلاحيّة ثابتة. مثال ذلك لفظة «جرم» للجسم، و«طينة» للمادّة، و«التوهّم» للخيال، و«التمام» للنهاية، و«الغلبيّة» للغضبيّة، و«القنيّة» للعادة[١٠٢]، و«الجامعة» للقياس[١٠٣]. فقد حلّت محلّها تباعًا التعابير التالية التي استخدمها كتاب القرن العاشر والحادي عشر، وهي على التوالي: جسم، ومادّة، والتخيّل، والغاية، والغضبيّة، والملكة، والقياس. ويلجأ الكندي أحيانًا إلى ألفاظ غريبة أو مهجورة نظير «أيس» و«ليس» للتعبير عن معنيين متقابلين هما: الوجود واللاوجود. بل هو يستنبط الأفعال والصفات والأسماء من مثل هذه الألفاظ، ويبتكر من التعابير ما هو أغرب: مثل «هوّى» و«تهوّي» بمعنى أوجد وإيجاد، مشتقّين من ضمير الغائب المفرد «هو»، للتعبير عن الخلق من لا شيء[١٠٤].

---

(١٠٢)أبو ريده، **رسائل الكندي**، ج١، ص ١٦٥ وما بعد، وفي أماكن شتّى.
(١٠٣)**المصدر نفسه**، ص ٣٨٠ وفي أماكن شتّى.
(١٠٤)أبو ريده، **رسائل الكندي**، ج١، ص ١٣٣، ١٦٢، ١٨٢، وفي أماكن متفرّقة.

أسلوبه بين البحث العلميّ والأداء الأدبيّ

والكندي، مع كلّ هذه البراعة في الاستنباط، لا يمكن أن يقال عنه إنّه كتب بأسلوب رشيق أو أنيق، وإنّما كان في استخدام الألفاظ، بوجه العموم، متكلّفًا. وكانت استدلالاته تنطوي على كثير من التطويل، وفي سياق كلامه الكثير من الاستطراد والاعتراض. ويبدو أحيانًا أنّه كان يلجأ عمدًا إلى استخدام التعابير والألفاظ الحوشيّة، جريًا على مثال كبار البلاغيّين، وحرصًا على التأثير الأدبيّ. ولا يسع القارئ، في مثل هذه الحالات، إلّا أن يشعر بأنّ الكندي كان يكتب تحت تأثير الشعور بالتقصير الأدبيّ، الذي كان أقطاب العلوم الحديثة يتحسّسونه تجاه الأداء البليغ الذي تميّز به أعلام الأدب[١٠٥]، فحاولوا هم كذلك مجاراتهم في هذا المضمار.

أمّا المناهج الاستدلاليّة، فقد كان الكندي يؤثر منها اثنين: أحدهما التغليط، والآخر قياس الخلف؛ يضاف إليهما أحيانًا الطريقة الأفلاطونيّة في القسمة. وشاهد ذلك أنّه اعتمد هذه المناهج الثلاثة ليثبت أنّ «الكائن الأزليّ» الذي هو الله، لا يتأتى فساد[١٠٦]، وهي الطريقة التي يميل إلى التوفّر على استخدامها في أكثر ما كتب.

إنتاج الكِنْديّ في التراث الفلسفيّ

لم يكن فضل الكندي، في تطوير التعبير الفلسفيّ، الخدمة الوحيدة، حتّى ولا الكبرى، التي أدّاها للفكر الفلسفيّ في القرن التاسع. بل يوازيها في الأهمّيّة دوره الفعّال في إدخال الفكر الفلسفيّ اليونانيّ إلى العرب والترويج له في أوساطهم (والشواهد التي مرّت بنا على ذلك عديدة). وقد تمّ له ذلك، برعايته لترجمات قام بها علماء آخرون، وباشتغاله في مراجعة النصوص الفلسفيّة وشرحها. على أنّ ذلك كلّه، مقرونًا بما بذله الخلفاء الثلاثة، الذين رعوا

---

(١٠٥) أنظر مثلًا الحوار بين متّى بن يونس وأبي سعيد السيرافي الذي قيل إنّه جرى حوالى سنة ٣٢٠هـ (٩٣٢م) وذلك في مقابسات أبي حيّان التوحيدي، ص ٦٨ وما بعد.

(١٠٦) أنظر بصورة خاصّة، رسائل الكندي، ج١، ص ١٣٣ وما بعد.

الكندي، من عطف على الفلسفة والعلوم، لم يكن ليؤمّن للفلسفة الظفر بموطئ قدم راسخ في العالم الإسلاميّ، لولا تفاني الكندي المنقطع النظير في مناصرته التامّة لقضيّة هذا العلم الناشئ والمحفوف بالشبهات. وإذ التزم الكندي بعقائد الإسلام الأساسيّة، على غرار متكلّمي المعتزلة، غدا أقلّ تعرّضًا لتنكّر العامّة ممّا كان فلاسفة الإسلام من أتباع المذهب الأفلاطونيّ الجديد، في القرن العاشر والحادي عشر، وهم الذين حاولوا بمهارة فائقة، الجمع بين المبادئ الفلسفيّة والعقيدة الإسلاميّة. وفي صميم هذا الإشكال كان رفض هؤلاء الفلاسفة الأفلاطونيّين التخلّي عن أيّ مبدأ فلسفيّ، من جهة، وعن الإقرار للدين بأيّة ميزة يختصّ بها بفضل مصدره الغيبيّ أو الإلهيّ من جهة أخرى. أمّا بالنسبة إلى الكندي، فإنّ مهمّة الفلسفة الحقيقيّة لم تكن تحدّي حقيقة الوحي، أو قحة الادّعاء بالتعالي عليه، أو التساوي به؛ فالفلسفة في عرفه، ينبغي أن تتخلّى عن الادّعاء بأنّها أسمى سبيل إلى الحقّ، وأن ترضى لنفسها بمنزلة أوضع هي أن تكون مسعفًا للوحي وحسب.

تصنيفه للمؤلّفات المشّائيّة

بين رسائل الكندي رسالة هامّة، أرادها أن تكون مدخلًا لدراسة الفلسفة عامّة، ولمذهب المشائين خاصّة، حثّ فيها هذا الباحث الجادّ - كما فعل في رسالته المفقودة، الموسومة بـ**الحثّ على تعلّم الفلسفة**[١٠٧] - على سلوك طريق الفلسفة الشاقّ، وتطرّق إلى تصنيف المؤلّفات التي ضمّها المجموع الأرسطوطاليّ، بأسلوب يشبه الأسلوب الذي جرى عليه اليونان المتأخّرون أو ربّما الأنيئيّون[١٠٨]، وأخذ به فلاسفة العرب الذين جاءوا بعده. فقد وردت في هذا التصنيف أوّلًا الأبحاث المنطقيّة في ثمانية كتب اشتملت، بحسب السياق العربيّ، على الخطابة والشعر[١٠٩]؛ وجاءت ثانيًا الأبحاث الطبيعيّة في

(١٠٧) أنظر ابن النديم، **الفهرست**، ص ٣٧٢.

(١٠٨) Walzer, «New Studies on al-Kindi», in *Greek into Arabic*, p. 201

(١٠٩) N. Rescher, «Al-Kindi's Sketch of Aristotle's Organon», *The New Scholasticism*, Jan, 1963, p. 44 f.

سبعة كتب، استبعد منها موضوع النفس؛ ووردت ثالثًا الأبحاث النفسانيّة، وفيها «النفس» و«الطبيعيّات الصغرى» في أربعة كتب تبحث، على ما ذكر الكندي، «في الأشياء التي لا تحتاج إلى أجسام في قوامها وثباتها، وقد توجد مع الأجسام»[١١٠]؛ وأثبت رابعًا موضوع ما بعد الطبيعة، وهو كتاب واحد، يعالج الكائنات التي لا تحتاج في قوامها إلى مادّة، ولا توجد في مادّة مطلقًا؛ وصنّف خامسًا الأبحاث الأخلاقيّة، وتشمل رسالة **الأخلاق إلى نيقوماخوس** في أحد عشر كتابًا، موجّهة إلى ابنه؛ ثمّ رسالة **الأخلاق** (إلى يوديموس) «كتبها إلى بعض إخوانه»، وهو شبيه بالكتاب السابق؛ وجاء أخيرًا كتاب **الأخلاق الكبير**. وقد يظنّ أنّ محتويات هذه الكتب هي من قبيل ما يعالجه علم النفس، لولا أنّها تعنى بتنمية فضائل النفس، التي هي غرض الإنسان الأقصى في هذه الدنيا، وسبيله المؤدّي إلى نعيم الآخرة[١١١].

وهذا التصنيف لا يشتمل على علم الرياضيّات، لأنّ دراسته، في رأي الكندي (ورأي أفلاطون)، ليست جزءًا من دراسة الفلسفة على الحصر، بل هي بمثابة تمهيد لدراستها. على أنّ هذا التمهيد، كما يؤكّد الكندي ههنا، وفي رسالة أخرى مفقودة[١١٢]، هو من الأهمّيّة بحيث يتعذّر على أي كان أن يبرع في الفلسفة، ما لم يتقن الرياضيّات[١١٣]. والذي يقصده بالرياضيّات علم العدد، والتأليف، والهندسة، والنجوم؛ والرئيسيّ بينها هو علم العدد أي الحساب، لأنّه لولا العدد لما وجد شيء.

المعرفة العقليّة والمعرفة الإلهاميّة

إنّ علم الكمّيّة والكيفيّة، في رأي الكندي، من الأهمّيّة بحيث إنّنا بدون هذا العلم، الذي نكسبه عن طريق الإدراك الحسّيّ، لا يمكننا التوصّل إلى علم

(١١٠)رسائل الكندي، ج١، ص ٣٦٨.
(١١١)رسائل الكندي، ج١، ص ٣٦٩.
(١١٢)ابن النديم، الفهرست، ص ٣٧١.
(١١٣)رسائل الكندي، ج١، ص ٣٧٦.

الجوهر الأوّل. ولما كان التوصّل إلى معرفة الجواهر الثانية (أي النوع والجنس) عن طريق معرفة الجوهر الأوّل، كان من المتعذّر كذلك معرفة الجواهر الثانية. وعليه، فبدون معرفة الكمّيّة والكيفيّة، يتعذّر علينا تحصيل أيّة معرفة، على الصعيد الإنسانيّ، إلّا أنّ إمكان تحصيل معرفة من هذا النوع ليس محالًا على صعيد فوق إنسانيّ، أو إلهيّ. وهذا في الواقع هو حال المعرفة النبويّة التي خصّ بها الله رسله ومبعوثيه المختارين، الذين يستطيعون الاستغناء عن الأساليب البشريّة في الاستدلال البرهانيّ، وذلك بفضل ما يحظون به من نور إلهيّ يفيضه الله على مَن يشاء. والعبرة في مثل هذه المعرفة، ما يتميّز به الكلام المعبّر عنها من إيجاز ووضوح وشمول، ممّا يمتنع أن يوازيه بيان بشريّ[١١٤].

قوّة الإقناع في التعبير القرآنيّ

ويسوق الكندي شاهدًا على هذه المعرفة الإلهيّة العليا، عددًا من الآيات القرآنيّة، جاءت جوابًا عن سؤال طرحه كافر على النبيّ هو: «مَن يحيي العظام وهي رميم»؟ فكان الجواب: «قل يحييها الذي أنشأها أوّل مرّة، وهو بكلّ خلق عليم»[١١٥]. وذلك بقدرته المطلقة، إذ قال: «إنّما أمره إذا أراد شيئًا أن يقول له كن فيكون». وههنا جواب مفحم يفوق بوضوحه وتأثيره أي برهان منطقيّ يستطيع إيراده أذكى العقول البشريّة.

والتعبير القرآنيّ لا يقف عند هذا الحدّ من إظهار قدرة الله على أن يخلق ما يشاء أو يحييه بعد موته. ففي الموضع نفسه كلام مستأنف مؤدّاه أنّ الله «يجعل من الشجر الأخضر نارًا»، يبيّن كيف يخلق الله من الضدّ الواحد (الشجر الأخضر) ضدًّا آخر (النار)، أي كيف أنّ النار تحدث عن لا نار، أو أنّها توجد من شيء لم يكن من قبل. وهو بالضبط معنى الخلق من لا شيء[١١٦].

وردًّا على الذين ينكرون إمكان الخلق من لا شيء، على أساس أنّه يستلزم

(١١٤)رسائل الكندي، ج١، ص ٣٧٣، ٢، ٩٣.
(١١٥)القرآن، سورة ياسين، الآيات ٧٨-٨٢.
(١١٦)أبو ريده، رسائل الكندي، ج١، ص ٣٧٤ وما بعد.

- قياسًا على العمل الإنسانيّ - زمنًا مديدًا، جاء في القرآن أنّ فعل الله لا يصحّ قياسه مطلقًا على فعل الإنسان إذ أن أمره «إذا أراد شيئًا أن يقول له كن فيكون»، فهو يستغني بذلك عن شرطي المادّة والزمان، وذلك بفضل قدرته المطلقة(١١٧).

الوحي فوق الفلسفة

ولا تعنينا ههنا الآن النواحي الأخرى التي تطرّق إليها الكندي في شروحه القرآنيّة. لذلك نقتصر على الإشارة إلى أنّه، نظير الكثرة المطلقة من متكلّمي المسلمين، أخذ بروعة الأسلوب القرآنيّ وبلاغة أدائه. فهو وإن اختلفت بيّناته عن براهين الفلاسفة الجدليّة الصارمة، لكنّها جاءت في الغالب أبلغ تأثيرًا، وأقرب إلى الحسّ. كذلك العلم الإلهيّ أو العلم المنزل، فهو يفوق المعرفة الإنسانيّة، كما تفوق السلطة الإلهيّة التي هي مصدره الوسائل البشريّة في كسب المعرفة النابعة أصلًا من الإدراك الحسّيّ. فمن هذه الناحية، كما في نواح هامّة أخرى، لا يكاد يساورنا شكّ في أنّ الكندي يقف موقفًا هو من التيّار الكلاميّ التقليديّ في الصميم، وأنّ أغراضه الفلسفيّة لا تفسد عليه ولاءه غير المشروط للعقائد الأساسيّة في الدين الإسلاميّ. أمّا رفاقه من فلاسفة الإسلام، ابتداء من الفارابي فما بعد، فقد بلغوا من الافتتان بالفلسفة حدًّا أعماهم عن أنّ الحقّ المنزل، بما له من الأهمّيّة الخاصّة، لا يجوز أن يعتبر موازيًا للحقيقة الفلسفيّة أو دونها درجة، بل ينبغي أن يفوقها عندنا سموًّا، إذا كان رائدنا التمسّك بحقيقة أصلها الإلهيّ.

أثره الوحيد في الأخلاق

ولا يسعنا أن نختم هذه البحث، دون أن نورد كلمة أخيرة عن رسالة الكندي الوحيدة التي وصلتنا في موضوع الأخلاق(١١٨)، وهي رسالة الحيلة

(١١٧)المصدر نفسه، ص ٣٧٥.

(١١٨)يستثنى من ذلك مجموع «ألفاظ سقراط» المحفوظ في مكتبة كوبرولو باسطمبول، مخطوط رقم ١٦٠٨ وأكثر ما يشمل حكم أخلاقيّة منسوبة إلى الفيلسوف الأثينيّ. أنظر فخري، «الكندي وسقراط». في مجلّة الأبحاث، المجلّد ١٢ (١٩٣٦)، ص ٢٨ وما بعد.

لدفع الأحزان[١١٩]. ففي هذا المؤلَّف، الذي تعدّدت نظائره في العربيّة، نجد آراء الرواقيّين في الصبر وفي الشجاعة الأدبيّة ونكران الذات، مفرغة في تعابير فلسفيّة رفيعة. أمّا مثال الخلق السامي، في نظر الكندي وزملائه العديدين، من الرازي حتّى إخوان الصفاء، فهو سقراط، الذي تلتبس شخصيّته أحيانًا، في المصادر العربيّة، بشخصيّة معلّم أخلاقيّ كبير آخر هو ديوجينيس الكلبي. وبما أنّ هذه الرسالة أقدم رسالة من نوعها في اللغة العربيّة، اتّسمت بالبلاغة والإثارة في تحليل البطولة الأدبيّة، كانت جديرة حقًّا بعناية مؤرّخ الحركة الفكريّة. وكلّ ما نستطيع، في هذا العرض المجمل، أن ننبّه إلى أهمّيّتها في تاريخ الفكر الأخلاقيّ في الإسلام.

(١١٩) أنظر: *Uno Scritto morale inedito di al-Kindi*, ed. Ritter and Walzer.
قابل: Simon Van Riet, «Joie et bonheur dans le traité d'al-Kindi»: *Revue Philosophique de Louvain*, Vol. 61 (1963), p. 13-23.

ظهور المذهب الطبيعيّ والتنكّر للعقيدة الإسلاميّة

من النظّام إلى الكِنْديّ

إنّ اليقظة الفلسفيّة التي جاءت في أعقاب تسرّب الفلسفة اليونانيّة، واقترنت بظهور روح البحث الطليق الذي لم يكن العرب على علم به، كان من شأنها، آخر الأمر، أن تعرّض للخطر عددًا من أمّهات العقائد الإسلاميّة. فشيوخ المعتزلة الذين أطلقوا تيّار البحث الحرّ، تمكّنوا - على العموم - من امتصاص صدمة العقليّة اليونانيّة التي ولّدت هذا التيّار. على أنّ بعض الذين تميّزوا منهم بالجرأة الفكريّة، نظير النظام الشهير (ت.ح ٨٤٥)، اضطرّوا بحكم قوّة النظر التجريديّ، أن يسيروا خطوات إيجابيّة في اتّجاه الفلسفة الطبيعيّة، دون أن يتخلّوا عن جوهر إيمانهم الإسلاميّ في الشؤون الإلهيّة، أو أن يتردّدوا في التسليم بصحّة الكلام المنزل[١٢٠].

وللكندي، في ما يتّصل بهذا الموضوع، أهمّيّة خاصّة؛ وهو المفكّر الذي عرضنا له في البحث السابق. قد يخيّل لنا أنّه لما كان أوّل نصير نظاميّ للفكر اليونانيّ، فموقفه من العقيدة الإسلاميّة، إن لم يكن موقف المشكّك الصريح، فقد كان على الأقلّ موقف المؤمن المتحفّظ. على أنّ الواقع أنّ هذا المفكّر

(١٢٠) أنظر أعلاه، ص ٩٧ وما بعد.

الموسوعيّ البارز لم يكن كذلك، إذ إنّ اهتمامه بعلم الكلام لم يكن أقلّ منه بالفلسفة. فدراسته للفكر اليونانيّ لم تزعزع إيمانه بعدد من العقائد الإسلاميّة الأساسيّة، نظير خلق العالم في الزمان، وحشر الجسد، والقول بعناية الله الشاملة، وصحّة الوحي النبويّ؛ فهو لم يتردّد في وضع حصافته الفلسفيّة برمّتها في خدمة معتقداته الإسلاميّة. وهكذا فقد بقي، خلافًا لمَن جاء بعده من أنصار الفلسفة اليونانيّة، بمأمن يكاد يكون تامًّا من غائلة التشكّك الدينيّ.

من السرخسي إلى ابن الراوندي

على أنّه من الصعب الجزم بأنّ مثل هذه الظاهرة كانت منوطة بصلب المذهب العقليّ. لكن الذي يمكن تقريره بشيء من الثقة، هو أنّ الكندي كان تاريخيًّا شخصيّة فريدة تتّصف من نواح عديدة بالبطولة. فموجة الشكّ، حتّى بين أتباعه، لم يكن بالإمكان وقفها أو تحويلها طويلًا، كما تشهد على ذلك سيرة تلميذه الشهير أحمد بن الطيّب السرخسي، الذي كان معلّمًا ونديمًا للخليفة العبّاسيّ المعتضد، إلى أن نبذه وقتله سنة ٨٩٩. على أنّنا لا نعرف إلّا القليل عن تفاصيل حياة هذا الفيلسوف الناجح الثريّ[١٢١] أو عن آرائه، إنّما يبدو أنّه نسج على منوال أستاذه الأشهر، وأنّه أولع مثله بالمنطق والكلام والنجوم. وبناء على النجاح الكبير الذي أحرزه، والحظوة التي نالها في البلاط، فقد سولت له نفسه أن يتخطّى حدود الدالّة على الخليفة، بحيث سمح لنفسه أن يتطرّق في أحاديثه معه إلى مباحث تنطوي على لون من الزندقة. وهذا الأمر، مقرونًا بالمكانة البارزة التي شغلها في البلاط[١٢٢]، حمل الخليفة آخر الأمر، على الأمر بقتله. وإذا سلّمنا برواية البيروني عنه، وهو موضع الثقة المعروف، فإنّ السرخسي لم يقتصر في التصريح بشكوكه على أحاديثه الخاصّة مع الخليفة، بل دوّنها في

---

(١٢١) يذكر المسعودي في مروج الذهب (٧/ ١٧٠-١٨٠) أنّ الخليفة لمّا أمره بمصادرة ممتلكاته جرى تقديرها بـ١٥٠,٠٠٠ دينار. ومهما افترضنا في هذا الرقم من المبالغة التي اعتادها المؤرّخون العرب في باب الأرقام، فإنّ هذه الثروة كانت بلا شكّ طائلة جدًّا.

(١٢٢) ابن النديم، الفهرست، ص ٣٨٠.

رسائل عديدة اتّهم فيها الأنبياء بالتدجيل[١٢٣].

إنّ ميول السرخسي نحو الاعتزال تبدو، نظير ميول أستاذه الكندي، أكيدة[١٢٤]. والمشاغل العقليّة التي انبثقت عن هذه الميول، مقرونة بخوضه في شؤون الفلسفة، كانت - على ما يبدو - من العوامل الأساسيّة في شكوكه الدينيّة، وبصورة خاصّة في قدحه بالنبوة. لكنّ التيّار العقليّ الذي أطلقته المعتزلة لم يلبث أخيرًا أن قضى على هذا المفهوم الدينيّ.

إلّا أنّ المفكّر الذي كان أشدّ تطرّفًا في تحدّي العقيدة الدينيّة برمّتها، هو المفكّر المتحرّر الشهير ابن الراوندي (ت.ح ٩١٠). فقد سلك طريق الشكّ الدينيّ على وعورته، بحكم ما يبدو أنّه دافع فلسفيّ أصيل، وذلك بجرأة منقطعة النظير. وإذا جاز لنا أن نثق بالمصادر التي لا شكّ في عدائها له، والتي حملت إلينا النزر القليل من أخباره الإلحاديّة، فإنّنا ننتهي إلى أنّ هذا المفكّر المتحرّر قد أنكر القضايا الإلهيّة الكبرى المتّصلة بالوحي والمعجزات؛ وكذلك - على ما جاء في أحد المصادر - إمكان إيراد أيّ دليل عقليّ مقبول على وجود الله وحكمة تدابيره[١٢٥]. (لكنّ جميع الكتب التي انطوت على هذه الآراء لم تصل إلينا، شأنها في ذلك شأن أمثالها ممّا وضع في هذا الباب). وقد جاء عن ابن الراوندي، في مصدر أقلّ عداء له، أنّه أنكر كلّ ما جاء من وحي منزل على أنّه من قبيل الفضول. فقد ذكر عنه أنّه جاهر بأنّ العقل البشريّ قادر على بلوغ معرفة الله، وعلى التمييز بين الخير والشرّ. وهو رأي يتّفق وتعاليم الكثرة من شيوخ المعتزلة، الذي سبق له أن كان واحدًا منهم. فالوحي، بناء على ذلك لا لزوم له مطلقًا؛ والمعجزات التي تقوم عليها دعوى النبوّة جميعها باطلة. وأهمّ تلك المعجزات، من وجهة النظر الإسلاميّة، هي إعجاز القرآن، وهي في رأيه ممّا يتعذّر إثباته. إذ ليس من غير المعقول أن يظهر كاتب عربيّ يفوق سائر كتّاب العرب ببلاغة الأداء، فيكون كتابه من ثمّ نسيج وحده في الروعة. ومع ذلك،

(١٢٣) Rosenthal, *Ahmad b. at-Tayyib as-Sarahsi, p. 132 etc.*

(١٢٤) المرجع نفسه، ص ٣٥.

(١٢٥) الخيّاط، كتاب الانتصار، ص ١١-١٢.

فإنّ هذه الروعة لا تقتضي ضرورة، أن تكون أمرًا خارقًا أو معجزًا. فنحن لا نستطيع أن ننكر، أنّ هذا الإعجاز الأدبيّ، لا يقوم دليلًا قاطعًا، بالنسبة إلى مَن لا ينطق بالعربيّة من الأعاجم(١٢٦).

أمّا سائر الآراء المنسوبة إلى ابن الراوندي، نظير أزليّة العالم، وتفوّق الثنائيّة (المانويّة) على التوحيد، وتهافت الحكمة الإلهيّة(١٢٧)، فإنّها تعزّز الاعتقاد بأنّ هذا المفكّر، الذي كان أصلًا من أبرع وأجلّ شيوخ المعتزلة، وقع في ما بعد، فريسة لشكوك خطيرة، تولّدت عنده من شدّة الاستقصاء والتبحّر في التنقيب، حتّى باتت أجوبة المتكلّمين المألوفة وصيغهم المنمّقة غير كافية لإقناعه.

الرازي بين الفلسفة والطبّ

ومع كلّ ما كان عليه ابن الراوندي من شهرة وتماد في الجرأة الفكريّة، بلغت به حدّ معارضة القرآن، والسخرية من النبيّ محمّد(١٢٨)؛ فقد تخطّاه، في تاريخ التحرّر الفكريّ في الإسلام، معاصر له وزميل فارسيّ أعظم منه شأنًا، هو أبو بكر محمّد بن زكريّا الرازي، الذي كان أكبر خارج على العقيدة في التاريخ الإسلاميّ برمّته، وأشهر مرجع طبّيّ في القرن العاشر، دون ريب.

ولد الرازي في مدينة الريّ من أعمال خراسان. وفي بعض المصادر أنّه كان في حداثته يعزف على العود، وفي البعض الآخر أنّه كان يشتغل بالصيرفة، وذلك قبل أن يتحوّل إلى الاهتمام بالفلسفة والطبّ. وقد أحرز في الطبّ منزلة بارزة أهّلته لأن يتولّى رئاسة المستشفى (البيمارستان) في مرو، وبعد ذلك في بغداد، حتّى إنّ أحد الثقات وصفه بقوله عنه إنّه «طبيب الإسلام غير

---

(١٢٦)كتاب الزمرّد، K. al-Zumurrud, in *Rivista degli Studi Orientali*, XIV (1934), 93-129, ed. and transl. Kraus.

أنظر أيضًا: إبن النديم، الفهرست ص ٢٥٥.

(١٢٧)العبّاسيّ، *معاهد التنصيص*، ج١، ص ١٥٥ وما بعد و: Arnold, *al-Mu'tazilah*, p. 53.

(١٢٨)*معاهد التنصيص*، ١/ ١٥٥ وما بعد، ابن النديم، *الفهرست*، ص ٣٨٠.

المنازع»[١٢٩]. وفي ما عدا ذلك، فإنّ المعروف عن دقائق حياته وخصاله الخاصّة قليل، إلّا ما كان من اشتغاله بالكيمياء، واشتهاره بالرأفة والجود والمواظبة على الدرس. وقبيل وفاته أصيب بماء زرقاء في عينيه. وربّما كان ذلك نتيجة الدراسة المتواصلة، لكنّه رفض معالجة هذا الماء متذرّعًا بقوله: «قد أبصرت من الدنيا حتّى مللت»[١٣٠]. وكانت وفاته، في ما يرجّح، سنة ٩٢٥ أو ٩٣٢[١٣١].

مؤلّفاته في حقولٍ شتّى

كان نتاج الرازي العلميّ، على ما يبدو، ضخمًا، فهو نفسه يدّعي في ترجمة ذاتيّة له، أنّه ألّف ما لا يقلّ عن مئتي كتاب، تدور على جميع أبواب المعرفة، الطبيعيّة والماورائيّة، باستثناء الرياضيّات؛ فقد تنكّب عنها في ما يبدو، لسبب غير واضح[١٣٢]. وأهم ما ألّف في الطبّ كتاب **الحاوي**. والمعروف أيضًا **بالجامع لصناعة الطبّ**، الذي ترجم إلى اللاتينيّة سنة ١٢٧٩ بعنوان Continens، واتّسعت شهرته في الأوساط الطبّيّة، واستمرّت حتّى العقود الأولى من القرن السادس عشر. أمّا سائر مؤلّفاته، فقد تناولت - إلى جانب مجمل الموضوعات الطبّيّة - الفلسفة والكيمياء، والفلك، والنحو، والكلام، والمنطق، وسواها من حقول العلم. على أنّ الذي يعنينا منها ههنا - بطبيعة الحال - مدوّناته الفلسفيّة. ونحن نثبت أهمّها في الجدول التالي، مع العلم بأنّ الذي وصل إلينا منها قليل جدًّا، وأنّ الذي بلغنا من بعضها شذرات متناثرة ليس إلّا؛ وهذه هي:

١ - مجموع من الرسائل في المنطق، تبحث في قاطيغوراس، والبرهان،

---

(١٢٩)صاعد، طبقات الأمم، ص ٥٢ وما بعد، والقفطي، تاريخ الحكماء، ص ٢٧١ وما بعد، ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ج١، ص ٣١٣ وما بعد.

(١٣٠)تاريخ الحكماء، ص ٢٧١ وما بعد، ابن النديم، الفهرست، ص ٤٣٠.

(١٣١) Kraus (ed.), *Epître de Béruni*, p. 5 f.

(١٣٢)قابل السيرة الفلسفيّة في: *Opera Philosophica*, p. 109 and *Epître de Béruni*, p. 6 f.

وإيساغوجي، والمنطق، كما يتمثّل في الكلام الإسلاميّ[١٣٣].

٢ - مجموع من الرسائل في الفلسفة الإلهيّة.

٣ - الهيولي المطلقة والجزئيّة.

٤ - الخلاء والملاء، والزمان والمكان.

٥ - كتاب سمع الكيان.

٦ - إنّ للعالم خالقًا حكيمًا.

٧ - في أزليّة الأجسام وفنائها.

٨ - في الشكوك على برقلس.

٩ - آراء «فلوطرخس» الطبيعيّة.

١٠ - تفسير كتاب طيماوس.

١١ - تفسير كتاب فلوطرخس في تفسير كتاب طيماوس.

١٢ - في أنّ الجسم يتحرّك من ذاته، وأنّ الحركة مبدأ طبيعته.

١٣ - الطبّ الروحانيّ.

١٤ - السيرة الفلسفيّة.

١٥ - كتاب في النفس.

١٦ - في آثار الإمام الفاضل المعصوم.

١٧ - الانتقاد والتحرير على المعتزلة.

١٨ - العلم الإلهيّ على رأي أفلاطون.

١٩ - العلم الإلهيّ على رأي سقراط[١٣٤].

مصادر آراء الرازي

إنّ المواضيع التي جال فيها الرازي، كما يبدو، لا يمكن أن تلمح إلّا جزئيًّا من خلال المصادر القليلة التي حفظت لنا مؤلّفاته، تامّة أو ناقصة. ومع

---

(١٣٣) Kraus, *Epître de Béruni*, p. 14.

(١٣٤) ابن النديم، الفهرست، ص ٤٣٠ وما بعد، القفطي، تاريخ الحكماء، ص ٢٧٣ وما بعد. Pines, *Beitraege*, p. 87 f. and Kraus, *Epître de Béruni*, p. 11 f.

كلّ ما يشوّه الصورة التي تعطيها عنه هذه المصادر من غموض، وما يشوب نظر المؤلّفين المتأخّرين إليه من خصومة، فإنّه يبرز علمًا شامخًا في تاريخ الفلسفة الإلهيّة في الإسلام. ففي وقت كان فيه مذهب أرسطوطاليس يتوطّد تدريجيًّا على يد فلاسفة من أمثال الكندي والفارابي، وكانت فيه سياسة القمع، التي لجأ إليها الخلفاء العبّاسيّون ابتداء من المأمون، تبرز بجلاء أخطار الإلحاد والمروق، كان للرازي من الجرأة ما سوّل له تحدّي عدد من عقائد الإسلام الأساسيّة، وسلوك طريق فلسفيّ جديد عرّضه لتنديد المؤلّفين التابعين. فقد أخذ عليه هؤلاء النقّاد تنكّبه عن النهج المشائي المعهود، من جهة، وتبنّي «آراء الطبيعيّين القدامى»، بل حتّى التقصير في فهم الجوانب الدقيقة من مذهب أرسطوطاليس، من جهة أخرى[١٣٥].

وعلى الرغم من تردّد الرواية الغربية القائلة إنّ الرازي استخرج آراءه الإلهيّة الكبرى، وبالأخص مفهومه الأساسيّ للمبادئ الأزليّة الخمسة، من مصادر حرّانيّة وصابئيّة[١٣٦]، فإنّه ممّا لا يرقى إليه شكّ أنّ منطلق فكره الماورائيّ إنّما هو في الأساس أفلاطونيّ، وأنّ مؤلّفاته الأخلاقيّة، فضلًا عن ذلك، مشبعة بأفكار سقراط الخلقيّة. وهذا يبدو طبيعيًّا متى علمنا أنّ الرازي توفّر على درس الآثار السقراطيّة، والأفلاطونيّة، واللاحقة بالأفلاطونيّة، كما تشهد على ذلك عناوين مؤلّفاته نظير: **رسالة في آراء فلوطرخس الطبيعيّة، والشكوك على برقلس، وتفسير كتاب فلوطرخس على كتاب طيماوس، وتفسير كتاب طيماوس** نفسه **وكتاب العلم الإلهيّ على رأي أفلاطون**. وفضلًا عن ذلك، فإنّ البيّنات الداخليّة، وكذلك محتويات مذهب الرازي، الواصلة إلينا في مؤلّفاته، تؤيّد هذا الرأي تأييدًا تامًّا.

ثمّ إنّ أشهر رسائل الرازي الأخلاقيّة - وهي رسالته **في الطبّ الروحانيّ** - إنّما هي عرض مقرون بالاستحسان لمذهب أفلاطون في قوى النفس الثلاث كما

---

(١٣٥)صاعد، **طبقات الأمم**، ص ٣٣، المسعودي، **التنبيه والإشراف**، ص ١٢٢، ١٦٢.

(١٣٦)أنظر: فخر الدين الرازي، **المحصّل**، ص ٨٥ وما بعد، و: Kraus, *Opera Philosophica*, p. 178 f. حيث تجد مراجع إضافيّة.

جاء في الجمهوريّة. أمّا الدور الذي تلعبه الموسيقى (التي يسمّيها الطبّ الروحانيّ) من جهة، والرياضة البدنيّة (التي يدعوها «الطبّ الجسمانيّ») من جهة أخرى، في توليد التناغم والاعتدال، على ما في تعليم أفلاطون، فهو الاستقامة الخلقيّة والروحيّة في النفس(١٣٧).

وقبل أن نشرع في شرح نظرة الرازي إلى المبادئ الأزليّة الخمسة التي تتجلّى فيها نزعته الأفلاطونيّة بوضوح تامّ، يجدر بنا أن نفحص عن وجوه انفصاله عن أرسطوطاليس. وينبغي أن نلاحظ في هذا الصدد أنّ التمييز بين موافقته لأفلاطون ومخالفته لأرسطوطاليس، إنّما هو أسلوب ملائم لإيضاح موقفه منهما وحسب، إذ إنّ هذين الوجهين من تفكيره هما منطقيًّا جزءان متكاملان.

رأيه في الخلاء والملاء والحركة

وأوّل ما نذكره من ذلك إنكار الرازي مرّة واحدة لفكرة أرسطوطاليس القائلة باستحالة الخلاء المرتبط عنده بمفهوم المكان كـ«الحدّ الفاصل بين الجسم المحتوي المتماس، للجسم المحوي» (كتاب الطبيعة، ٤، ٢١٢آ٥). ويعتقد، تبعًا لما ظنّه رأي أفلاطون، أنّ الخلاء ممكن(١٣٨). وبناء على هذا الرأي في إمكان الخلاء، يعتبر الرازي الحركة خاصّة جوهريّة من خواص الجسم. وهذه الحركة، كما يتبيّن من عنوان أحد كتبه (الثاني عشر في الجدول أعلاه) هي حالّة في الجسم، وليست كما اعتقد أرسطوطاليس من خواصّ الطبيعة من حيث هي مبدأ التغيّر فيها(١٣٩). ويترتّب على ذلك أنّ جميع الأجسام

---

(١٣٧) Kraus, *Opera Philosophica*, p. 27 f. Cf. Fakhry, «A Tenth-Century Arabic Interpretation of Plato's Cosmology», *Journal of the History of Philosophy*, VI (1968), 15-22.

(١٣٨) أنظر: Pines, *Beitruege*, p. 45 f.

(١٣٩) وفي ما يتّصل باعتقاد أفلاطون في الخلاء، انظر: Taylor, *Commentary on the Timaeus*, p. 384 f. 399, 559, 581, Cf. Aristotle, *De Gen. et Corrup.* I. 325b 34. *Phys.* II, 192b.

إنّما تندفع بحركتها الذاتيّة نحو مركز العالم، خلافًا لما اعتقده أرسطوطاليس من أنّها تتحرّك صعودًا أو هبوطًا تبعًا لمكانها الطبيعيّ، أو للعناصر الغالبة الداخلة في تركيبها[١٤٠].

إنّ الشبه بين هذه النظريّة في الحركة والخلاء الذي تقوم عليه وبين المذهب الديمقريطيّ واضح جدًّا. فنقاد أرسطوطاليس الذي تنكّر للعديد من جوانب فلسفة ديمقريطس الطبيعيّة، مع ثنائه الكبير على منهجه في التحقيق[١٤١]، قد يتوقّع منهم المرء أن يظهروا اهتمامًا خاصًّا بآراء ديمقريطس تلك التي رفضها أرسطوطاليس. وعلى ذلك، لم تكن فكرة الحركة والخلاء وحدها هي التي أوّلها الرازي تأويلًا ديمقريطيًّا، بل تركيب الأجسام من ذرّات أيضًا. فالهيولى التي اعتبرها أحد المبادئ الأزليّة الخمسة (كما سنبيّن لتوّنا)، تتركّب من جزئيّات غير منظورة، أو ذرّات يصل بينها الخلاء. وكثافة هذه الذرّات أو تخلخلها أو حجم الخلاء الذي يفصل بينها هو ما تتميّن به صفات الأشياء الأساسيّة من خفّة أو ثقل، وصلابة أو ليونة[١٤٢].

رأيه في تناسخ الأرواح

وممّا هو أدعى إلى الغرابة، من وجهة نظر أرسطوطاليس والعقيدة الإسلاميّة، مجاهرة الرازي بالمذهب الفيثاغوري - الأفلاطونيّ في التقمّص أو التناسخ. فقد ذهب إلى أنّ النفس التي كانت أصلًا تتّصف بالحياة، كانت مع ذلك طائشة حمقاء. وإذ فتنت بالمادّة، حاولت الاتّحاد بها فأسبغت عليها الصورة لتنال بذلك اللذات الجسديّة. ولما كان من طبع المادّة التمرّد والامتناع عن قبول الصور الصادرة عن النفس، اضطرّ الباري إلى أن يخفّ إلى عونها، بأنّ خلق هذا العالم، بما فيه من صور ماديّة، وذلك ليتيح للنفس أن تروي غليلها من

---

(١٤٠) *De Caelo* IV, 308a.

(١٤١) انظر مثلًا: *De Gen. et Corrup.* I. 315a 32 f. 324b 35 f.

(١٤٢) أنظر للوقوف على صلة الرازي بديمقريطس: Pines, *Beitraege*, p. 40 f., and especially 76 f.

التمتّع باللذّات المادّيّة ولو إلى حين. وعلى هذا النحو، خلق الله الإنسان، ووهبه العقل من «جوهر ألوهيّته»، حتّى يتمكن العقل آخر الأمر، من أن يوقظ النفس من سباتها الأرضيّ في جسد الإنسان، ويذكرها بموطنها الأصيل في العالم الأعلى غير المحسوس، وبواجبها في السعي نحو ذلك العالم عن طريق الفلسفة. وبقدر ما تتوفّر النفس على التحصيل، تكون قدرتها على بلوغ خلاصها، والعودة إلى العالم العقليّ، وبذلك تتحرّر - كما كان يقول قدماء الفيثاغوريّين - من «عجلة الولادة». أمّا النفوس التي لم يتهيّأ لها أن تتطهّر بدرس الفلسفة، فإنّها تستمرّ في هذا العالم حتّى يتمّ لها اكتشاف سرّ الفلسفة الشافي، فتتحوّل من ثمّ إلى العالم العقليّ. وعندما يتحقّق هذا الغرض، وتعود النفس الإنسانيّة، بإرشاد العقل، إلى موطنها الحقيقيّ، يبطل هذا «العالم الأدنى»، وترجع الهيولى، التي أرغمت على الاتّحاد بالصورة، إلى حالتها الأولى من الطهارة ومفارقة الصورة[١٤٣].

التناسخ وتبرير ذبح الحيوان

في هذا المفهوم للنفس ولمصدرها السماويّ، يصف الرازي دور الفلسفة النبيل بتعابير تشبه ببلاغتها تعابير سقراط. وهنا لا يكتفي الرازي بوضع نظريّة جريئة في النفس، هي على جانب من الأصالة وحسب، بل يورد نظريّة في خلق العالم في الزمان على يد الباري - عزّ وجلّ. فيصف بوضوح لا يشوبه التباس المفهوم الفيثاغوريّ - الأورفي لعودة النفوس دوريًّا إلى العالم، ولتحرّرها أخيرًا من «عجلة الولادة»، ويبرز في هذا الصدد دور الفلسفة الصوفي الشافي.

أمّا في ما يتّصل برأيه في التناسخ، فيجدر بنا أن نتطرّق إلى معالجة الرازي في رسالته **السيرة الفلسفيّة** لمعضلة ذبح الحيوان، والمبدأ الذي يجوز أن يبرّر خلقيًّا على أساسه. فالرازي، نظير بعض مفكّري الإسلام المرهفي الحسّ - كشاعر المعرة الكفيف أبي العلاء (ت ١٠٥٧) - عرض لمشكلة تعذيب

(١٤٣) Kraus, *Opera Philosophica*, p. 281 f.; Pines, *Beitraege*, p. 59 f.

الحيوان، لا سيّما متى جرى ذلك على يد الإنسان. فقد أشار إلى أنّ ذبح الحيوان المفترس قد يكون له مبرّر هو أنّه يدفع الأذى عن الإنسان. لكن هذا لا يصحّ مطلقًا بشأن الحيوان الأليف. وعنده أنّ المبرّر المطلق لذبح الحيوان، البرّيّ منه والأليف، أنّه السبيل إلى تحرير نفوسها من عبوديّة أجسادها، فهو يقرّبها من مصيرها الأخير، بأن يتيح لها الحلول في أجساد أخرى أشرف[١٤٤]، نظير جسد الإنسان.

المبادئ الخمسة وأزليّة المادّة

على أنّ الأثر الأفلاطونيّ في فكر الرازي - كما أشرنا سابقًا - لم يبرز في موضع بروزه في مفهومه الماورائيّ الرئيسيّ للمبادئ الأزليّة المتلازمة الخمسة. ومع أنّ هذا المفهوم منسوب عامّة إلى جماعة الصابئة أو الحرانيّين، التي يكتنفها غموض كثيف، فإنّنا نستطيع أن نتبيّن فيه بوضوح أثرًا أفلاطونيًّا مباشرًا، نابعًا في الأصل من محاورة أفلاطون الكونيّة العظمى الموسومة بـطيماوس، والتي أقبل الرازي على دراستها إقبالًا خاصًّا. أمّا المبادئ الأزليّة الخمسة، التي تؤلّف نواة مذهب الرازي في ما بعد الطبيعة، فهي الهيولى، والخلاء، والزمان، والنفس، والباري. ويبدأ بالمادّة فيدلّل على أزليّتها من وجهين: الأوّل أنّ الخلق أو الجمع بين المادّة والصورة لا يفترض وجود خالق سبقها بوجوده وحسب، بل يستوجب كذلك وجود حامل أو مادّة تمّ فيها عمل الخلق. ذلك لأنّ مفهوم «الخلق من لا شيء» بذاته باطل منطقيًّا، إذ لو استطاع الله أن يخلق شيئًا من لا شيء، لكان لزامًا أن يخلق كلّ شيء مباشرة من لا شيء، لأنّ هذا الأسلوب هو أبسط الأساليب وأقربها. ولكن، بما أنّ الواقع على خلاف ذلك، فلا مناص من القول بأنّه خلق العالم من مادّة غير ذات صورة، سبقت وجوده منذ الأزل[١٤٥].

---

(١٤٤) Kraus, *Opera Philosophica*, p. 105, 174.

(١٤٥) خسرو، زاد المسافرين، ص ٧٦.

Kraus, *Opera Philosophica*, p. 224 f.; Pines, *Beitraege*, p. 40 f.

المكان الكلّيّ والمكان الجزئيّ

والهيولى تحتاج إلى محلّ تستقرّ فيه، وهذا المحلّ هو المبدأ الأزليّ الثاني، أي المكان، وهو عند الرازي اعتبار مجرّد، فلم يمتنع خلافًا لمفهوم أرسطوطاليس للمكان، انفصاله منطقيًّا عن الجسم. وبناء عليه يرسم الرازي خطًّا فاصلًا ما بين المكان المطلق والمكان الجزئيّ. فالمكان المطلق عنده مستقلّ تمامًا عن الجسم بحيث لا يدخل الجسم الذي يشغله ضرورة في تحديده، خلافًا لمفهوم أرسطوطاليس الذي اعتبر المكان «الحدّ الأقصى للجسم غير المتحرّك لما يحتوي»[١٤٦]. وعلى هذا الوجه يقرّ الرازي منطقيًّا بإمكان وجود الخلاء، كما مرّ. ثمّ إنّ هذا المكان، لما كان مستقلًّا عن الجسم، وبالتالي عن الكم، وجب أن يتّصف بصفتين هما اللاتناهي والأزليّة[١٤٧]، بينما هو في رأي أرسطوطاليس - حتّى بمدلوله الكلّيّ - غير منفصل عن جسم الكون، فكان بهذا الاعتبار متناهيًا[١٤٨].

ويقابل ذلك المكان الجزئيّ الذي لا يمكن تصوّره منفصلًا عن المادّة التي تتقوّم بها ماهيّته الذاتيّة. فهو بهذا الاعتبار يخالف أيضًا مفهوم أرسطوطاليس للمكان الذي هو الموضع أو الوعاء للأشياء الجزئيّة أو المادّيّة التي يحويها؛ ويشبه من وجوه مفهوم أفلاطون للمكان، كما يلاحظ أرسطوطاليس ناقدًا في كتاب الطبيعة (٤، ٢٠٩ ب ١١)، فهو قد عرّفه في طيماوس بالوعاء، وكذلك بالمادّة غير المتصوّرة التي يصنع منها الباري الأشياء المحسوسة[١٤٩]؛ حتّى إنّه يكاد لا يتميّز في طبيعته الوعائيّة، إذا صحّ التعبير، عن المادّة الأولى التي يحتويها.

---

(١٤٦) Aristotle, *Phys.* IV, 209c 32 and 212b 13 f.

(١٤٧) Kraus, *Opera Philosophica*, p. 250 f.

(١٤٨) Aristotle, *Phys.* IV, 209c 32 and 212b 13 f.

(١٤٩) قابل: Cf. *Timaeus* 52 f.

الزمان الكلّيّ والزمان الجزئيّ

ويخالف الرازي أرسطوطاليس كذلك في مفهومه للزمان. فقد اعتبر أرسطوطاليس الزمان نوعًا من الحركة، أو عددًا لها. ومثل هذا المفهوم يجعل حقيقة الزمان تابعة منطقيًّا للحركة عامّة، ولحركة الفلك بصورة خاصّة. أمّا في رأي الرازي، فإنّ الحركة لا توجد الزمان بل تكشف عنه وتظهره ليس إلّا، فهو بناء على هذا الاعتبار، مباين لها أصلًا.

وفضلًا عن ذلك، فإنّ الرازي يميّز - بالقياس إلى رأيه في المكان - ما بين الزمان الجزئيّ أو المحصور، والزمان الكلّيّ أو المطلق. فالأوّل في عرفه متناه وخاضع للقياس؛ لكنّ الثاني لا متناه ولا حصر له، فهو على ذلك، شبيه بالدهر في الفلسفة الأفلاطونيّة الجديدة[١٥٠]، وهو مقياس دوام العالم العقليّ[١٥١]. خلافًا للزمان الذي يقيس دوام العالم المحسوس، والذي يسمّيه أفلاطون «صورة الأزل المتحرّكة»[١٥٢].

ولكي ندرك حقيقة الزمان المطلق، المستقلّ تمامًا عن الكون المحدث وعن حركاته، يدعونا الرازي لأن نطرح جانبًا حركات الأفلاك، وطلوع الشمس وسائر الكواكب وغروبها، وأن نحصر ذهننا في تأمّل كنه «حركة الدهر»، التي يعتبرها بمثابة الزمان المطلق. فمثل هذا المفهوم - في ما يرى - ليس أعصى على الإدراك من مفهوم الخلاء غير المتناهي. فمفهوم الخلاء غير المتناهي شبيه بمفهوم الزمان المطلق، من حيث إنّنا نستطيع تصوّره بداهة، بمعزل عن مساحة العالم أو دوّامة[١٥٣]. فالزمان المطلق، على هذا النحو، ينبغي أن يفهم بمعنى دوام التوالي الأزليّ الذي يسبق وجود الزمان الجزئيّ، المقترن بحدوث العالم وحركة الأفلاك التي ينجم عنها.

---

(١٥٠) البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة، ص ١٦٣.

(١٥١) Plotinus, *Enneads* III. 7, 11.

(١٥٢) *Timaeus*, 37c.

(١٥٣) أنظر: Pines, *Beitraege*, p. 53 f.

أزليّة الباري والعالم والنفس

أمّا أزليّة المبدأين الباقيين: الباري - عزّ وجلّ - والنفس الإنسانيّة، فقد ارتبطت في نظام الرازي بمحاولة جريئة لمعالجة القضيّة الكبرى، التي استهدفت تعليل خلق العالم، والتي حيّرت الفلاسفة ابتداء من أفلاطون[١٥٤]. فالمعضلة التي يعالجها الرازي هنا ليست ما إذا كان العالم محدثًا أو غير محدث (إذ هو يعتقد اعتقاد أفلاطون بأنّه محدث في زمان أزليّ)، بل هي معضلة أشدّ تعقيدًا، قدّر لها أن يتردّد صداها في الأوساط اللاهوتيّة والفلسفيّة في العالمين الإسلاميّ والمسيحيّ، مدى قرون عديدة، وهي: هل خلق الله العالم - كما عبّر عن ذلك علماء اللاتين بعد ذلك - «بحكم ضرورة طبيعيّة» أم «بداعي إرادة حرّة»؟ فإذا قيل إنّ ذلك إنّما كان لضرورة طبيعيّة، كانت النتيجة المنطقيّة، أنّ الله الذي خلق العالم في الزمان، هو نفسه أيضًا في الزمان، ما دام المعلول الطبيعيّ مكافئًا لعلّته الطبيعيّة ضرورة في الزمان. أمّا إذا اعتبر وجوده نتيجة لفعل إرادة حرّة، فإنّ سؤالًا آخر لا بدّ أن يسأل، وهو: لماذا اختار الله أن يخلق العالم في الوقت الذي خلقه فيه، بدلًا من أيّ وقت آخر[١٥٥]؟

إنّ الجواب الذي يورده الرازي، يظهر بصورة واضحة العناصر الأفلاطونيّة والأفلوطينيّة الكامنة في تفكيره. وكذلك البراعة التي حاول بها دمج مبادئه الأزليّة الخمسة في نظام كونيّ متماسك. فالنفس، كما رأينا، وجدت منذ الأزل مع الله والهيولى والزمان. لكن تعلّقها بالهيولى، حمل الله على إعانتها على ما لم تكن بمفردها قادرة عليه، وهو الاتّحاد بصور ماديّة. وهذا الاتّحاد هو الذي استلزم خلق هذا العالم، الذي تبقى النفس أبدًا غريبة فيه. لكنّ هذه النفس المستغرقة بالصور الماديّة والمنغمسة باللذّات الحسّيّة، لا تلبث أن تنبّه، بفضل الإشراق العقليّ، إلى مصيرها الحقيقيّ، فتعمل على الرجوع إلى مستقرّها في

(١٥٤) انظر بصورة خاصّة: *Timaeus*, 28 f.

(١٥٥) خسرو، زاد المسافرين، ص ١١٤ وما بعد، و: Kraus, *Opera Philosophica*, p. 290 f, and Pines, *Beitraege*, p. 58 f.

العالم العقليّ، الذي هو موطنها الحقيقيّ[١٥٦].

نفي ضرورة الوحي

ولا بدّ من الإشارة، في هذا الصدد، إلى أنّ الرازي لا يورد أيّ برهان، لا على أزليّة الباري، ولا على أزليّة النفس. لكنّ الثابت أنّه رأى بأنّ العالم مخلوق في الزمان، وأنّه زائل، خلافًا لما ذهب إليه أفلاطون من أنّه مخلوق لكنّه أبديّ. فالرازي إذن إنّما يضع أزليّة النفس والباري، على غرار أفلاطون، كقضيّة بديهيّة. وليست فكرة خلود النفس أزلًا وأبدًا وحدها هي التي تعكس تأثيرًا فيثاغوريًّا وأفلاطونيًّا واضحًا، بل إنّ دور الفلسفة، بوصفها الطريق الوحيد لتطهير النفس، وتحريرها من قيود الجسد، هو الآخر دليل على ذلك التأثير الذي جاء منافيًا للمفهوم الإسلاميّ للوحي، ولما يقابله من قرائن النبوّة. والواقع أنّ الرازي، انسجامًا مع مقدّماته العقليّة، كان قد رفض رفضًا باتًّا فكرة الوحي، وتنكّر لدور الأنبياء كوسطاء بين الله والإنسان. فعنده، أنّ النبوّة، أمّا أن تكون غير ضروريّة، ما دام نور العقل الوارد من الله يفي بمعرفة الحقّ؛ أو أنّها منكرة، لأنّها آلت إلى الكثير من سفك الدماء وإضرام الفتن، بين جماعة اعتقدوا أنّ الله خصّهم بالوحي، وجماعة أخرى لم يظفروا بمثل هذه الحظوة[١٥٧].

النقمة على الرازي

وربّما كانت هذه الناحية من تعليمه - وهي رفض النبوّة - (وقد اقترنت في المصادر الإسلاميّة بالبرهميّة)، هي التي عرّضت الرازي للنقمة الجماعيّة، ووصمته بالمروق والإلحاد، فلم يحظ، حتّى في أوساط الغلاة نظير الإسماعيليّة، بشيء من الاستحسان، كما تشهد على ذلك الردود العنيفة التي

---

(١٥٦) أنظر أعلاه، ص ٤٩.

(١٥٧) Kraus, *Opera Philosophica*, p. 295.

وينسب إليه البيروني رسالتين ضدّ الدين إحداهما: في أبطال النبوّة والأخرى في إظهار عيوب الأنبياء. أنظر: Kraus, *Epître de Biruni*, p. 20.

وجّهها إليه الداعي الإسماعيليّ في القرن الحادي عشر، ناصر خسرو، ومواطنه وسميّه أبو حاتم الرازي (ت ٩٣٣)، وهو الذي كانت مؤلّفاته مصدرًا هامًّا في إعادة بناء مذهب الرازي هذا. والواقع أنّ أولئك النقّاد قد وافقوا الرازي على أكثر ممّا سمحوا لأنفسهم بالإقرار به. فقد تأثّروا جميعًا بالأفكار الفيثاغوريّة التي عزلتهم عن الكثرة الغالبة من جماعة أهل السنّة في الإسلام، كما سيتبيّن لنا في فصل لاحق.

الباب الرابع

تكامل الأفلاطونية الجديدة وصيغتها الإسلامية

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

أبو نصر الفارابي

من الكِنْديّ إلى الفارابي

إنّ الملامح الأفلاطونيّة الجديدة التي اشتملت عليها فلسفة الكندي والرازي، برزت بروزًا تامًّا في مؤلّفات الفارابي وابن سينا، وهما الفيلسوفان السابقان في الإسلام وآلت وضع نظام كونيّ محكم شديد التعقيد. فقد كان الغالب على تفكير الكندي الانتقائيّ العنصر الأرسطوطاليّ، في حين أنّ الملاحظ في مؤلّفات الرازي - وهي أقلّ شمولًا - أنّ العنصر الأفلاطونيّ فيها أقوى. على أنّ أوّل عرض منظّم للأفلاطونيّة الجديدة بالعربيّة هو بلا ريب من إعداد أوّل المناطقة والفلاسفة الإلهيّين البارزين في الإسلام، محمّد بن محمّد بن طرخان الفارابي، المعروف في المصادر القديمة، ولدى علماء اللاتين في العصر الوسيط، بأبي نصر.

تجمع مصادرنا المعتمدة على إغداق الثناء الأعظم على الفارابي، وذلك بالدرجة الأولى لأنّه كان حامل لواء علم المنطق في عصره، والشارح الأكبر لأفلاطون وأرسطو. ففي أحد المصادر المتقدّمة، أنّه أخذ المنطق عن عالم نصرانيّ هو يوحنّا بن حيلان في بغداد، لكنّه لم يلبث أن تفوّق في ذلك على جميع معاصريه المسلمين. فهذّب دراسة المنطق، ووسّعها، وتمّم النواحي

الدقيقة التي تجاوز عنها الكندي[١].

حول حياة الفارابي ومناقبه

كلّ ما نعرفه عن حياة الفارابي أنّه من أهل مدينة فاراب في بلاد ما وراء النهر، وأنّ والده كان قائدًا في الجيش، يتحدّر من أصل فارسيّ أو - على الأرجح - تركماني. وقد روي أنّه نشأ في دمشق، حيث أكبّ على قراءة كتب الفلسفة ليلًا على نور قنديل الحارس، فيما كان يعمل نهارًا كناطور على أحد البساتين[٢]. على أنّه لم يلبث أن وفد على بغداد حيث التقى بكبار معلّمي العصر، نظير متّى بن يونس ويوحنّا بن حيلان، فتخرّج عليهم في علم المنطق. وبعد أن قام برحلة إلى مصر، عاد أدراجه إلى حلب في شماليّ الشام. وتوفّي بعد ذلك بقليل، أي سنة ٩٥٠، عن عمر يناهز الثمانين[٣].

أمّا خصاله الخاصّة وتصرّفاته الشخصيّة فتلمح من خلال نوادر تروى عنه في أثناء اتّصاله بالأمير الحمدانيّ سيف الدولة (٩١٨-٩٦٧). وكان سيف الدولة من كبار رعاة الأدب والفنّ، وكانت عاصمة إمارته مدينة حلب. وقد ذكر عن سيف الدولة أنّه كان عظيم الإجلال للفارابي، لكنّه سخط عليه مرارًا بسبب زيّه الغريب وتصرّفاته الغجريّة، وكذلك لأنّه - على زهده واحتشامه - كثيرًا ما كان يعمد إلى التباهي بنفسه في حضور سيّده. لكن صلته بسيف الدولة، على ما يبدو، لم تدم طويلًا، فقد كان الفارابي يؤثر العزلة، فلم يتهيّأ له أن يتمتّع بجميع المنافع التي تيسّرت له بفضل حظوته لدى الأمير.

أمّا مكانته في تاريخ الفلسفة فتتجلّى في تعليق له على تطوّر هذا الموضوع، حفظه لنا مؤرّخ للفلسفة من أبناء القرن الثالث عشر، هو ابن أبي أصيبعة[٤]. فقد

---

(١) صاعد، طبقات الأمم، ص ٥٣، وابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ج٢، ص ١٣٦.
(٢) عيون الأنباء، ج٢، ص ١٣٤.
(٣) ابن خلكان، وفيّات الأعيان، ج٤، ص ٢٤٢. وفي تاريخ حكماء الإسلام للبيهقي (ص ٣٤) أنّه مات ميتة شنيعة في طريقه إلى عسقلان.
(٤) عيون الأنباء، ج٢، ص ١٣٤ إلخ.

ذكر هذا المؤرّخ عن الفارابي أنّه أورد في كتاب له - يبدو أنّه مفقود - وضعه في ظهور الفلسفة:

«إنّ أمر الفلسفة اشتهر في أيّام ملوك اليونانيّين، وبعد وفاة أرسطوطاليس بالإسكندريّة إلى آخر أيّام المرأة. وأنّه لمّا توفّي بقي التعليم بحاله فيها إلى أن ملك ثلاثة عشر ملكًا، وتوالى في مدّة ملكهم من معلّمي الفلسفة اثنا عشر معلّمًا، أحدهم المعروف بأندرونيقوس - وكان آخر هؤلاء الملوك المرأة، فغلبها أغسطس الملك من أهل رومية وقتلها واستحوذ على الملك. فلمّا استقرّ له نظر في خزائن الكتب وصنّفها، فوجد فيها نسخًا لكتب أرسطوطاليس قد نسخت في أيّامه وأيّام ثاوفرسطس، ووجد المعلّمين والفلاسفة قد عملوا كتبًا في المعاني التي عمل فيها أرسطو. فأمر أن تنسخ تلك الكتب التي كانت نسخت في أيّام أرسطو وتلاميذه وأن يكون التعليم منها وأن ينصرف عن الباقي. وحكّم أندرونيقوس في تدبير ذلك وأمره أن ينسخ نسخًا يحملها معه إلى رومية ونسخًا يبقيها في موضع التعليم بالإسكندريّة، وأمره أن يستخلف معلّمًا يقوم مقامه بالإسكندريّة ويسير معه (أي أغسطس) إلى رومية، فصار التعليم في موضعين، وجرى الأمر على ذلك إلى أن جاءت النصرانيّة فبطل التعليم في رومية وبقي بالإسكندريّة»[٥].

تفوّق الفارابي في المنطق

وغدت مدينة بغداد، في ما بعد المركز البارز لتعليم المنطق. إذ إنّ الفارابي نفسه، كما يخبرنا ابن أبي أصيبعة، تخرّج في المنطق على يوحنّا بن حيلان، فقرأ عليه كتاب البرهان، وخرج بذلك على التقليد الذي وضعته مدرسة الإسكندريّة، والذي لم يتجاوز كتاب القياس[٦].

ومع أنّ هذه الإشارة إلى مدارس الفلسفة المتتابعة جاءت خاطفة، فهي مع ذلك تظهر بوضوح حالة التدريس في أيّام الفارابي، ومكانة الفارابي في حقل

(٥) في الأصل: وصفها.
(٦) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ج٢، ص ١٣٥، القفطي، تاريخ الحكماء، ص ٢٧٧.

كان علماء النساطرة واليعاقبة، نظير متّى بن يونس، والقويري، ويوحنّا بن حيلان انفردوا بالشهرة فيه، إلى أن برز اسم الفارابي. وممّا ساعد على إبراز شهرة الفارابي في هذا الموضوع - على ما يظهر - أنّ أيًّا من زملائه المسلمين السابقين لم يحرز شيئًا من الشهرة في هذا الميدان، حتّى ولا الكندي العظيم، الذي يؤخذ عليه تقصيره في باب المنطق[٧]. ومن الجدير بالذكر أيضًا أنّ القفطي وابن أبي أصيبعة كليهما يذكران باعتزاز أنّ الفارابي، على حداثة سنّه، لم يلبث أن تفوّق على منافسه الرئيسيّ متّى بن يونس، الذي عليه كان «يعول علماء بغداد وغيرها من أمصار المسلمين بالمشرق»[٨].

وممّا يدلّ على مدى تضلّع الفارابي من علم المنطق، عدد الشروح والتلاخيص التي وضعها على منطق أرسطوطاليس، وما تتّصف به من دقّة وشمول. فقد بلغنا من شروحه المفصّلة ما يؤيّد المنزلة الرفيعة التي احتلّها بين معاصريه. وتعتبر الكتب التالية من أهمّ مؤلّفاته في علم المنطق[٩]: **شرح كتاب البرهان، شرح كتاب القياس، شرح كتاب إيساغوجي**[١٠]**، شرح كتاب الجدل** (الكتاب الثاني والثامن)، **شرح كتاب المغالطين، شرح كتاب العبارة**[١١]**، شرح كتاب المقولات (قاطيغورياس)، كتاب المقدّمات المختلطة من وجودي وضروريّ، كتاب إحصاء القضايا والقياسات التي تستعمل على العموم في جميع الصنائع القياسيّة.**

أفلاطون في مؤلّفات الفارابي

وهذا الانتاج الذي خلّفه الفارابي في علم المنطق لم يكن وحده ما أهّله للمنزلة البارزة التي احتلّها بين فلاسفة الإسلام، بل هنالك أيضًا ما وضعه في

(٧) أنظر أعلاه، ص ١٢٦.

(٨) القفطي، تاريخ الحكماء، ص ٢٧٨ وما بعد، وابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ج٢، ص ١٣٥.

(٩) عيون الأنباء، ج٢، ص ١٣٨، وتاريخ الحكماء، ص ٢٧٩.

(١٠) أياصوفيا، المخطوط رقم ٤٨٣٩.

(١١) حرّره مارّو وكوتش، بيروت، ١٩٦٠.

الطبيعيّات والإلهيّات والسياسيّات. فقد امتدح أحد قدامى المؤرّخين الثقات[١٢] بسطه البارع لفلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطوطاليس. وهذان الكتابان، يضاف إليهما كتاب إحصاء العلوم أوسع وأشمل تمهيد لفلسفة أرسطوطاليس وفلسفة أفلاطون في اللغة العربيّة، وهي تفوق بمراحل سائر مؤلّفات العصر المماثلة، من حيث الدقّة والشمول جميعًا.

ففي الأوّل من هذه الكتب الثلاثة، وهو كتاب **فلسفة أفلاطون - وأجزاؤها ومراتب أجزائها**[١٣]، يكشف الفارابي عن معرفته الواسعة بمجموع المؤلّفات الأفلاطونيّة، وعن مدى اطّلاع المسلمين على هذا المجموع في القرن العاشر. ولا يكتفي في هذا الكتاب بتسمية جميع محاورات أفلاطون، بل يذكر سائر رسائله ويورد خلاصة جيّدة لمحتوياتها. على أنّ أفضل ما تقاس به معرفته بهذا المحتوى، ذلك الموجز الذي وضعه لواحد من أهمّ مؤلّفات أفلاطون، هو كتاب **النواميس** الذي حفظه لنا الزمن. وهو شاهد بليغ على الفهم العميق لفلسفة أشهر الحكماء - **أفلاطون الإلهيّ**[١٤] - في الأخلاق والسياسة، وعلى تعلّقه الشديد بهما.

أرسطو في مؤلّفات الفارابي

أمّا كتابه الثاني **فلسفة أرسطوطاليس**[١٥] فيستهلّه ببحث في طبيعة السعادة الإنسانيّة، والصورة التي تكون عندها «المعرفة العلميّة» جانبًا ضروريًّا من الحياة الخيّرة، التي ينبغي للمرء أن يسعى في طلبها. ومن هنا ينطلق الكتاب في عرض مراحل فلسفة أرسطوطاليس جميعها، مبتدئًا من المنطق، ومنتهيًا إلى ما بعد الطبيعة. وممّا هو جدير بالذكر في بسط الفارابي لفلسفة أرسطوطاليس الترابط الوثيق ما بين موضوع الأخلاق أو نظريّة السعادة (التي يفرد لها رسالة أخرى

(١٢) صاعد، طبقات الأمم، ص ٥٣.

(١٣) *Alfarabius de Platonis Philosophia*, ed. and transl. Rosenthal and Walzer; English transl. by Mahdi in *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle.*

(١٤) Alfarabus *Compendium Legum Platonis* (ed. and trans. Gabrieli)p. 43.

(١٥) الفارابي، فلسفة أرسطوطاليس، تحقيق محسن مهدي، بيروت ١٩٦١.

هي: «تحصيل السعادة»)، من جهة، وبين نظريّة المعرفة التي تطرّق إليها في هذا الكتاب، وفي ما وصل إلينا من شروح على الإيساغوجي والمقولات والعبارة، من جهة أخرى. وهذا الجمع بين الفلسفة النظريّة والفلسفة العمليّة، باعتبار أنّه ضروريّ لسعادة الإنسان في حياته الدنيا، أصبح في ما بعد ظاهرة مميّزة للتفكير الإسلاميّ اللاحق. فقد كانت العقائد الدينيّة والقضايا الأخرويّة من الأهمّيّة بمكان، وذلك على اعتبار أنّ حياة الإنسان في العالم الآخر إنّما هي امتداد لحياته في هذه الدنيا.

وميزة أخرى يبرزها الفارابي في عرضه لفلسفة أرسطوطاليس هي الوحدة العضويّة بين العلوم المختلفة عنده. فالتطرّق من علم المنطق إلى الفلسفة الطبيعيّة ليس أعسر من الانتقال من علم المنطق إلى علم الأخلاق. فالأجناس العليا، في رأي الفارابي، إنّما تناولها أرسطو في المقولات من الناحية المنطقيّة ليس إلّا، في حين أنّه تناولها في كتاب السماع الطبيعيّ من حيث خصائصها النوعيّة والكمّيّة[١٦]. فأرسطوطاليس في هذا الكتاب الأخير يبدأ بوضع المبادئ العامّة التي يقوم عليها العلم الطبيعيّ، مثل ثنائيّة المادّة والصورة، وضرورة وجود علّة نهائيّة فاعلة للحركة.. إلخ. ويأخذ بعد ذلك في شرح معنى الطبيعة، والطريقة التي يختلف بها البحث الطبيعيّ عن سائر المباحث، ثمّ يتناول طبيعة الكمّ، واللامتناهي والمكان، والزمان. ثمّ يبحث في الحركة وكيف أنّ سلسلة الحركات الجزئيّة لا بدّ من أن تنتهي إلى مبدأ أوّل للحركة، لا هو طبيعيّ ولا هو ماديّ، فالبحث فيه بالتالي جزء من موضوع آخر[١٧] هو ما بعد الطبيعة.

مؤلّفات أرسطو في إحصاء الفارابي

أمّا سائر المؤلّفات الطبيعيّة والفلكيّة التي يذكرها له الفارابي فهي: كتاب السماء، والآثار العلويّة، وكتاب المعادن[١٨] وكتاب

(١٦) فلسفة أرسطوطاليس، ص ٨٥ وما بعد.

(١٧) فلسفة أرسطوطاليس، ص ٩٧.

(١٨) لم يرد بين كتب أرسطوطاليس كتاب بهذا العنوان، لا في جدول ديوجينس لأرتيوس، ولا=

النبات[١٩]، وكتاب النفس؛ وكتاب الصحّة والمرض، وكتاب الشباب والهرم، وكتاب طول العمر وقصره، وكتاب الحياة والموت، وكتاب الحسّ والمحسوس، وكتاب حركة الحيوان، وكتاب الكون والفساد. فهو يشير، عند ذكر هذه الكتب، إلى أنّ أرسطوطاليس يبسط فيها دور العناصر ومركّباتها في تكوين أنواع المعادن وأصناف الحيوان والنبات. ثمّ يعرض لمراحل الحياة والنموّ التي تقترن عندنا بمملكة الحيوان. وبعد أن يتحدّث بإيجاز عن الأجرام السماويّة والظواهر الجوّيّة، يختم الكتاب ببحث مسهب بعض الشيء في موضوع الأحوال النفسيّة. ويذكر الفارابي، ههنا، أنّ أرسطوطاليس يعتبر أنّ القوى أو الوظائف الطبيعيّة الخالصة، المشتركة بين الإنسان وسائر الحيوانات الأخرى، لا تعلّل طبيعة الإنسان، وأنّ المبدأ الذي يميزّه عنها إنّما هو العقل. فمنزلة العقل من قوى النفس الأخرى بمثابة النفس من الطبيعة، يعني أنّه الغاية القصوى[٢٠]. على أنّ هذا العقل، الذي هو عنوان كمال الإنسان، لا يخرج عن كونه قوّة من قوى النفس. وهو بذلك مسخر لنشاط العقل (الفعّال) أو فعله، إذ يقتصر من الأشياء على صورها المعقولة المجرّدة. وعلى هذا المستوى الأخير، يصبح العقل عقلًا بالفعل، قد بلغ مرتبة الكمال القصوى، التي تخضع لها سائر المراتب السابقة[٢١]، أعني حياة الكائن الطبيعيّة وأفعاله النفسيّة الأخرى. وبالنظر إلى أولويّته بالنسبة إلى الطبيعة والنفس، يعمد أرسطوطاليس إلى البحث في دوره، من حيث هو عقل فعّال، وفي كون الأجسام الحيّة وغير الحيّة، وتطوّرها في عالم ما تحت القمر. وهذا البحث يقوده منطقيًّا من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة. ولسبب غير واضح ينقطع بحث الفارابي عند هذه المرحلة.

=في الجدول الذي أثبته القفطي في كتابه، تاريخ الحكماء، ص ٤٢.

(١٩) هو مؤلّف مشائيّ، ويقع في مقالين. على أنّ النصّ اليونانيّ الحاليّ مترجم عن ترجمة لاتينيّة وسيطة لترجمة عربيّة عن اليونانيّة منسوبة إلى اسحق بن حنين. راجع النسخة التي حقّقها عبد الرحمن بدوي، القاهرة ١٩٥٤.

(٢٠) فلسفة أرسطوطاليس، ص ١٢٢.

(٢١) المرجع نفسه، ص ١٢٦.

تصنيف الفارابي علوم العصر

ولعلّ الثالث من هذه المؤلّفات، وهو الموسوم بـإحصاء العلوم (وفيه تكرار لبعض ما في الكتاب السابق)، هو أصدقها دلالة على مفهوم الفارابي للفلسفة، من حيث صلتها بسائر العلوم؛ بل وعلى مفهوم فلاسفة الإسلام جميعًا لطبيعة العلوم اليونانيّة والإسلاميّة ومناهجها، ولما يقوم بينها من علاقات متبادلة، ممّا بقي صداه يتردّد إلى ما بعد أربعة قرون، وذلك في آثار المؤرّخ والمفكّر الموسوعيّ المناهض للفكر اليونانيّ، ابن خلدون التونسي (ت ١٤٠٦).

العلوم اللسانيّة

يستعرض الفارابي في هذه الرسالة جميع العلوم التي عرفت في أيّامه، فيدرجها تحت ثمانية عناوين هي: علوم اللسان، والمنطقيّات، والرياضيّات، والطبيعيّات، والإلهيّات، والسياسيّات، والفقه والكلام[٢٢]. ثمّ يقسم العلوم اللسانيّة قسمين: تلك التي تعنى باستعمال اللغة عند أيّة أمّة من الأمم، وتلك التي تختصّ بالقواعد التي تنظّم ذلك الاستعمال. على أنّ هذا التمييز قد يتّسع حتّى يشمل دراسة القواعد التي تنظّم الألفاظ المفردة، فالجمل، وتصحيح الكتابة والقراءة والعروض، وكلّ ما تفرّع منها[٢٣].

علم المنطق

ويختلف المنطق عن العلوم اللسانيّة، لا سيّما علم النحو، في أنّه يعنى بالمفاهيم والقواعد التي تنظّمها، وكذلك بالوسائل التي يحترس بها من الخطأ. فالعلم بهذه القواعد والتقيّد بها أمر لا بدّ منه. ومجرّد التسليم بصحّة معتقد ما اتّفاقًا لا يكفي، كما يرى البعض، بل ينبغي فضلًا عن ذلك، تعليلها وتأييدها بالرجوع إلى قوانين الاستدلال التي ينصّ عليها علم المنطق. فإذا اعترض على

(٢٢) إحصاء العلوم، ص ٤٣ وما بعد.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ٥٨ وما بعد.

ذلك بأنّ المزاولة قد تغنينا عن معرفة هذه القوانين، فقد يردّ على ذلك بأنّه، قياسًا على ذلك، قد يمكن الاستغناء عن معرفة قواعد النحو والعروض بحجّة المزاولة المتراخية للكلام النحوي أو نظم الشعر السليم، وهو بعيد عن الصواب.

وعلم المنطق، إلى ذلك، يعني - خلافًا للنحو - بقواعد الكلام الباطن والظاهر[٢٤]. من حيث انطباقها على جميع لغات الأمم، فهي بناء على ذلك، ليست اصطلاحيّة كما هي في علم النحو. أمّا فروع المنطق فهي ثمانية (تقابل أجزاء المنطق الأرسطوطاليّ الشائعة في العصور القديمة):

١ - المقولات، وتعالج قوانين المقولات والألفاظ الدالّة عليها؛

٢ - العبارة، وتعالج الأقوال البسيطة أو القضايا التي تتألّف من معقولين أو أكثر؛

٣ - القياس، ويعالج قواعد القياس التي تستخدم في ضروب الأقوال الخمسة، أعني: البرهانيّة، والجدليّة، والسوفسطائيّة، والخطابيّة، والشعريّة[٢٥]؛

٤ - البرهان، ويعنى بقواعد القياس البرهانيّ، وطبيعة المعرفة العلميّة.

٥ - الجدل، ويعنى بكيفيّة السؤال والجواب الجدليّ؛

٦ - سوفسطيقا، أو «الحكمة المموّهة» وتعالج الحجج السفسطائيّة وطرق الاحتراس منها؛

٧ - الخطابة، وتعرض لأصناف الإقناع في الخطابة، ومدى تأثيرها في السامعين؛

٨ - الشعر، ويعنى بقواعد قرض الشعر وضروب الأقاويل الشعريّة وجودتها النسبيّة[٢٦].

---

(٢٤) إنّ لفظة نطق بالعربيّة تقابل لفظة «Logos» باليونانيّة وتحمل مثلها هذه الدلالة المزدوجة (الكلام والمنطق).

(٢٥) إحصاء العلوم، ص ٦٤.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٦٣ وما بعد.

العلوم الرياضيّة

وتشمل العلوم الرياضيّة (أو التعاليم) علم العدد، والهندسة، والمناظر، والنجوم والموسيقى، والأثقال، والحيل. وينطوي كلّ من هذه العلوم على فرع نظريّ وآخر عمليّ، وذلك باعتبار ما يطلبه العلم المقصود من دراسة المفاهيم المجرّدة والمبادئ المعتمدة فيه، أو من تطبيق هذه المفاهيم والمبادئ في صناعة أو مهنة ما.

فعلم الفلك النظريّ مثلًا يعالج الأجسام الأرضيّة والسماويّة من ثلاث نواح: الأولى من حيث أشكالها وأحجامها وأبعادها النسبيّة؛ والثانية من حيث حركاتها العامّة والخاصّة وتقاطع أفلاكها؛ والثالثة من حيث مواقعها بالنسبة إلى الأرض وأقاليمها الرئيسيّة. وأمّا علم الفلك العمليّ (أو التنجيم) فيعنى، خلافًا لذلك، بالطرق التي يستدلّ بها من حركات الكواكب على خفايا المستقبل، وتعرف بها أحداث الماضي والحاضر في هذا العالم[٢٧].

مآخذ الفارابي على علم التنجيم

وفي رسالة طريفة كتبها الفارابي نزولًا على طلب منجّم معاصر، هو أبو اسحق إبراهيم بن عبدالله البغداديّ[٢٨]، وكانت قد خامرته شكوك في صحّة التنجيم، في ما يبدو، يفحص فحصًا رصينًا ادّعاءات المنجّمين بصحّة علمهم. فيذكر أنّ الأحداث في العالم، إمّا أن تكون ناجمة عن أسباب معيّنة يمكن التثبّت منها، أو أن تكون وليدة المصادفة المحضة، فلا تكون لها، بالتالي، أسباب محقّقة معروفة. فالأجسام السماويّة تؤثّر تأثيرًا ما في الأحداث الأرضيّة، لكنّ هذه الأحداث قسمان: الأوّل ممّا يمكن التوصّل إلى معرفتها بالحسابات الفلكيّة، مهما كان ذلك عسيرًا، نظير مقدار الحرارة في أقاليم معيّنة بداعي قربها النسبيّ من الشمس؛ والثاني أحداث لا يمكن التوصّل إلى معرفتا

(٢٧) المصدر نفسه، ص ص ٨٤ وما بعد.

(٢٨) في ما يصحّ ولا يصحّ من علم أحكام النجوم، انظر: مجموع رسائل الفارابي، ص ٧٦-٨٩.

بهذه الوسيلة. لكنّ المنجّمين إذ يهملون تلك الحسابات في هذه الحالة الثانية، يكتفون بالتكهّنات والحسابات الوهميّة البعيدة عن التصديق. لكنّنا إذا أخذنا بعين الاعتبار تعدّد الأشياء وتنوّع خصائصها وأنواعها فمن المحتمل أن تصدق مثل تلك التكهّنات عرضًا، والادّعاء بضرورة ذلك لا يبرّره مبرّر. ومن السخف، على أيّ حال، أن نزعم أنّ بعض الظواهر الفلكيّة، نظير خسوف الشمس، الذي يحدث بسبب اعتراض القمر بين نظرنا والشمس، تقترن بالرخاء أو الشقاء[٢٩]، وإلّا وجب، بحكم هذا القياس، أن يكون اعتراض أيّ شيء بين نظرنا والشمس هو الآخر من قرائن الرخاء والشقاء. ويشير الفارابي، فضلًا عن ذلك، إلى أنّ أوسع المنجّمين شهرة، أقلّهم دراية في تدبير أمورهم الخاصّة، على ضوء اكتشافاتهم الفلكيّة. وعلى ذلك، فينبغي لنا أن نفترض أنّ الحافز وراء تكهّناتهم إنّما هو داعي الربح أو هو تأصّل العادة لا غير[٣٠].

الطبيعة وما بعد الطبيعة

إنّ موضوع الطبيعة وما بعد الطبيعة يحتلّ مكانًا رئيسيًّا من بحث الفارابي في العلوم. فهو يعرّف العلم الطبيعيّ بأنّه البحث في «الأجسام الطبيعيّة وفي الأعراض التي قوامها في هذه الأجسام». ثمّ يعالج العلل المادّيّة والصوريّة والفاعلة والغائيّة للأشياء؛ ويشتمل على ثمانية أقسام رئيسيّة تتناول: الأعراض والمبادئ المشتركة بين جميع الأجسام الطبيعيّة (كما في **السماع الطبيعيّ** لأرسطو)، والجواهر البسيطة (كما في **كتاب السماء**)، والتكوّن والانحلال (كما في كتاب **الكون والفساد**)، وانفعالات العناصر (كما في الكتب الثلاثة الأولى من **الآثار العلويّة**)، والأجسام المركّبة عن العناصر (كما في الكتاب الرابع من **الآثار العلويّة**)، والمعادن (كما في **كتاب المعادن**)[٣١]، والنبات (كما في كتاب **النبات**)، وأخيرًا الحيوان، ويشمل الإنسان (كما في **كتاب الحيوان**

(٢٩) في ما يصحّ ولا يصحّ، ص ٨٦.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ٨٨ وما بعد.
(٣١) أنظر أعلاه، حاشية ١٨.

وكتاب النفس).

أمّا العلم الإلهيّ فتجوز قسمته، في رأي الفارابي، إلى ثلاثة أقسام كبرى، هي:

١ - قسم يعالج الموجودات والأشياء التي تعرض لها بما هي، وهو علم الوجود؛

٢ - قسم يعالج الجواهر المفارقة، من حيث طبيعتها وعددها وشرف مراتبها مفضيًا آخر الأمر إلى معرفة كائن كامل ما لا يمكن أن يكون شيء هو أكمل منه[٣٢]، وهو المبدأ الأقصى لجميع الموجودات، والذي منه تستمدّ سائر الأشياء وجودها، وهو العلم الإلهيّ، بالمعنى الخاصّ؛

٣ - قسم يعالج مبادئ البرهان الأولى التي تستند إليها جميع العلوم الجزئيّة.

ثمّ إنّ الفارابي يشير إلى أنّ مادّة هذا الموضوع برمّتها في كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس. على أنّه في تحليله لمادّة هذا الموضوع يعتمد أيضًا على كتاب أثولوجيا المنحول، والذي ينسبه صراحة إلى أرسطوطاليس، في كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين[٣٣].

الأخلاق والسياسة والفقه والكلام

ويبحث موضوع ما بعد الطبيعة يكتمل فهرست العلوم اليونانيّة، باستثناء السياسيّات التي تشمل، في عرف الفارابي، وعرف المشائين القدماء، موضوع الأخلاق وعلم السياسة، ويدور على الفضائل وصلتها بالسعادة من جهة، أو على أنسب النظم السياسيّة لحفظ هذه الفضائل من جهة أخرى. ويجيء في ختام هذا البحث علمان آخران هما علم الفقه وعلم الكلام. أمّا علم الفقه، فقد أوجز وصفه بقوله إنّه صناعة تستنبط بها العقائد والفرائض (الآراء والأفعال) الدينيّة الصحيحة التي لم يصرّح بها الشارع (الله)، وذلك بالقياس على ما ورد نصًا في

(٣٢) إحصاء العلوم، ص ١٠٠.

(٣٣) الجمع بين رأيي الحكيمين، ص ١٠١، ١٠٥، وفي أماكن متفرّقة.

الشرع[٣٤]. وأمّا علم الكلام فيصفه بأنّه صناعة الدفاع عن تلك العقائد والفرائض، والردّ على الأقوال المخالفة لها. والفرق بين الفقيه والمتكلّم أنّ الأوّل يكتفي باستنباط الأحكام التي تلزم عن النصوص المنزلة، بينما يعمد الثاني إلى نصرة هذه الأحكام، إمّا بالرجوع إلى نصّ القرآن، أو بالاعتماد على تلك المبادئ العامّة القائمة على الاختبار الحسّيّ، أو العرف المشهور، أو الإدراك العقليّ. وحيث يبدو شيء من التعارض بين هذه المبادئ والنصّ الشرعيّ، يقتضي حمل النصّ على الدلالة المجازيّة. فإذا تعذّر ذلك، فلا بدّ من صرف النظر عن مبادئ العرف أو العقل، بحيث يصبح النصّ الشرعيّ المرجع الموثوق الذي لا ينازع. وحماة العقيدة، في هذه الحال، يجب أن لا يدّخروا وسعًا في مناهضة خصومهم، حتّى ولو اقتضى ذلك الاستظهار بالكذب، أو المغالطة، أو المكابرة[٣٥].

وجدير بالذكر، مع ذلك، أنّ هذه الآراء المتطرّفة، فضلًا عن الرأي القائل بأنّ حقيقة الشرع تفوق إدراك العقل البشريّ، فلا يصحّ بالتالي أن تكون موضع جدل، إنّما يوردها الفارابي على أنّها آراء قال بها أقوام مختلفون. أمّا موقفه الخاصّ منها، فيبقى مشوبًا بكثير من الإبهام. لكنّنا متى أخذنا بعين الاعتبار دور العقل في مفهومه العامّ لنظام الكون، لا يبقى لنا مناص من الاستنتاج أنّه يذهب إلى أنّ التوفيق بين المذاهب المتعارضة إنّما هو من شأن العقل لا الشرع.

الجمع بين آراء الحكيمَيْن

إنّ بسط الفارابي لصلة أفلاطون بأرسطوطاليس في كتابه الهامّ الجمع بين الحكيمين يعكس بجلاء التقليد الأفلاطونيّ الجديد المقترن بأسماء نومينيوس وأفلوطين وسمبلقيوس وسريانوس وفرفوريوس وسواهم، وقد تداخلت فيه آراؤهم حتّى اندمجت أو كادت في نظام واحد[٣٦]. فأمام النزاع الذي قام بين

(٣٤) إحصاء العلوم، ص ١٠٧.
(٣٥) المصدر نفسه، ص ١١١ وما بعد.
(٣٦) أنظر أعلاه، ص ٥٣.

المسلمين حول اسمي الحكيمين اليونانيّين والاستهجان الذي استتبعه هذا الخلاف، يتجرّد الفارابي للقيام بالمهمّة الشاقّة من أجل تسوية تلك الخلافات بينهما[٣٧].

الربط بين الإلهيّات والسياسيّات

على أنّنا إذا ما تحوّلنا إلى فكر الفارابي من حيث مادّته، بعد أن نظرنا إليه من حيث منهجه وتاريخه، وجدنا أنّه ينقسم إلى قسمين رئيسيّين: الأوّل في الإلهيّات، والثاني في السياسة. فإذا أخذنا بعين الاعتبار تأثّره العميق بالأفلاطونيّة الجديدة، وميله الشديد إلى الرواقيّة، وجدنا عنده من التداخل بينهما ما يسمح باعتبارهما ظاهرتين لعلم واحد، يمكن تعريفه بأنّه السعي وراء الحقّ من حيث هو وسيلة لبلوغ السعادة، أو السعي وراء السعادة من حيث هي نتيجة لطلب الحقّ. لقد قيل عن أفلاطون إنّه رسم، في كتاب **الجمهوريّة**، للدولة والفرد صورتين متناظرتين، واستغلّهما استغلالًا تامًّا في وصفه للإنسان كفرد من جهة، وكحيوان اجتماعيّ من جهة ثانية. وكذلك يمكن أن يقال عن الفارابي إنّه رسم صورتين متناظرتين للإنسان والكون ككلّ، لكنّهما - كما في الرواقيّة - لا تحتويان الإنسان من حيث هو جزء من الكون فحسب، بل تعكسان طبيعته وتبرزان ملامحه على نطاق واسع.

الأوّل المطلق: ماهيّته وصفاته

هذا الاقتران بين الإلهيّات والسياسة في فكر الفارابي هو شاهد آخر على مذهبه العضويّ في صلة الإنسان بالله والكون، من جهة، وبأخيه الإنسان من جهة أخرى، كما يتجلّى في نظام العقائد الإسلاميّة. فهو بناء على هذا الرأي ينظر إلى السياسة والأخلاق كامتداد أو تطوّر لموضوع ما بعد الطبيعة، أو لمظهر من أسمى مظاهره، أعني علم الإله. وهكذا فإنّ أشهر مؤلّفات الفارابي

(٣٧) أنظر: Fakhry, «Reconciliation of Plato and Aristotle», *Journal of the History of Ideas*, XXVI (1965), p. 469-78.

الماورائيّة، وهو كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، لا يفتتح ببحث العدالة، وعلاقة المواطن بالدولة، كما فعل أفلاطون في كتاب الجمهوريّة الذي ما من شكّ أنّ الفارابي نسج على منواله[٣٨]، بل يبحث في «الموجود الأوّل» أو «الواحد المطلق» في نظام أفلوطين، وفي صفاته وكيفيّة صدور جميع الموجودات في العالم عنه بالانبثاق. «فالواحد» أو «الأوّل» الذي هو في مفهوم الفارابي السبب الأوّل لجميع الكائنات، تامّ، واجب الوجود، مكتف بذاته وأزليّ، غير معلول وغير مادّيّ، لا شريك له ولا ضدّ، ولا هو قابل للتحديد[٣٩]. ويتّصف الأوّل، فضلًا عن ذلك، بالوحدانيّة والحكمة والحياة، لكن لا كصفات متميّزة مضافة إلى ذاته، بل كجزء لا يتجزّأ من تلك الذات. فالذي يميّزه عن سائر الموجودات منطقيًّا هو وحدة ذاته التي هي علّة وجوده. ولمّا لم يكن مادّة، ولا متّصلًا بالمادّة بوجه، فهو بالضرورة عقل، إذ المادّة هي التي تعوق الصورة عن أن تصبح عقلًا بالفعل. وهكذا فكلّ ما كان مفارقًا للمادّة كليًّا فهو أصلًا عقل بالفعل.

وكذلك، «فالأوّل» ذات معقولة، إذ هو لا يحتاج إلى واسطة يدرك بها ذاته، بل هو دائم التفكير في ذاته، فهو إذن فكر يفكّر في ذاته. أو كما جاء في تعبير أرسطوطاليس وشارحيه اللاتين في العصور الوسطى، «عقل وعاقل ومعقول»[٤٠].

ثمّ إنّه لمّا كان مفهوم الحياة «أن يعقل أفضل معقول بأفضل عقل»[٤١]. أو بلوغ أسمى مراتب الكمال التي تستطيعها الذات الحيّة، أو قدرة هذه الذات على إيجاد ما من شأنها أن توجده، فإنّ «الأوّل»، بناء على ذلك، هو أيضًا حياة.

ومع أنّ «الأوّل» كامل، فليس باستطاعة العقل الإنسانيّ إدراكه إدراكًا تامًّا، ذلك لأنّ العقل الإنسانيّ، بسبب ما يعتوره من نقص، وما يخالطه من

(٣٨) أنظر أعلاه، ص ٣٣.
(٣٩) المدينة الفاضلة، ص ٢٣ وما بعد.
(٤٠) المصدر نفسه، ص ٣١ وما بعد.
(٤١) المصدر نفسه، ص ٣٢ وما بعد.

شوائب المادّة، ببهره ذلك الكائن الكامل بجماله وجلاله الذي لا يتجلّى كاملًا إلّا لنفسه، ولا يظهر لنا إلّا ظهورًا ضعيفًا[٤٢].

ثمّ إنّ «الأوّل»، لمّا كان البهاء التامّ، وذلك بفضل ما له من كمال هو خاصّ به أصلًا، ولاحق بالخليقة عرضًا، كان تأمّله في ذاته مقترنًا بمنتهى الغبطة. واغتباط الكائن الفائق الجمال بذاته، ليس من حيث هو موضوع التأمّل فحسب، بل لأنّه موضوع الحبّ أيضًا[٤٣]، لذا كان عاشقًا ومعشوقًا في الوقت ذاته.

إنبثاق الكون عن الأوّل المطلق

ويصف الفارابي، بعد ذلك، صدور الكائنات عن «الموجود الأوّل» بطريقة جيّدة التنظيم، لكنّها من وجهة إسلاميّة، مشوبة بالزندقة. وخلاصة ما ذهب إليه - ممّا يذكّرنا ببرقلس[٤٤] - أنّ «الأوّل»، بداعي غزارة جوده وكماله، يولّد جميع أصناف الموجودات في الكون بالضرورة، وذلك بمعزل تامّ عن اختياره أو رغبته. وهذا الكون لا يضيف شيئًا إلى كمال الكائن الأسمى، ولا يعيّه على نحو نهائيّ أو غائيّ، بل هو نتيجة تلقائيّة للفيض المتحدّر منه[٤٥]. و«الأوّل» في هذا الضرب من الفيض إنّما هو في غنى عن جميع الوسطاء والأعراض والأدوات التي قد يتوسّل بها إلى تحقيق أغراضه الكبرى في إيجاد الكون. وليس من عائق، داخليّ أو خارجيّ، يستطيع أن يعترض سبيل هذا التفتّق المطّرد أبدًا.

مراتب العقول في دوائر الأفلاك

أوّل ما يصدر عن «الموجود الأوّل» هو «العقل الأوّل»، وهو قادر على

(٤٢) المصدر نفسه، ص ص ٣٤.
(٤٣) أنظر أعلاه، ص ٥٢.
(٤٤) أنظر أعلاه، ص ٤١. النعت الإنكليزيّ.
(٤٥) المدينة الفاضلة، ص ٣٨.

إدراك موجده وإدراك ذاته. فمن إدراكه الأوّل يتولّد «العقل الثاني»، ومن الإدراك الثاني ينشأ «الفلك الأقصى» أو «السماء الأولى». ثمّ إنّ «العقل الثاني» يدرك موجده فيؤدّي ذلك إلى وجود «العقل الثالث»، ويدرك ذاته فيؤدّي هذا الإدراك إلى وجود فلك الكواكب الثابتة. ويستمرّ هذا الصدور على مراحل متتابعة، فيتولّد عنها العقل الرابع والخامس والسادس والسابع والثامن والتاسع والعاشر، وما يقابلها من الكواكب السيّارة، أي: زحل والمشتري والمرّيخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر، على التوالي[٤٦]. وبالعقل العاشر تكتمل سلسلة العقول الكونيّة، وبالقمر تتمّ سلسلة الأفلاك السماويّة التي تخضع في حركاتها الدائريّة لتدبير العقول الكونيّة أبد الدهر.

عالم الطبيعة قمّته الإنسان

وتحت عالم الأجرام السماويّة يقع العالم الأرضيّ، حيث ينعكس سباق التجلّي، فينشأ ما هو أكمل ممّا هو أقلّ كمالًا؛ ويحدث من البسيط المركّب، فما هو أكثر تركيبًا، وذلك وفقًا لقانون كونيّ ثابت. ففي المرتبة الدنيا توجد المادّة الأولى، وتليها العناصر الأربعة، فالمعادن فالنبات فالحيوان، وأخيرًا الإنسان الذي يقف على ذروة هذا اللولب المتصاعد من المخلوقات في العالم الأرضيّ.

فالعناصر، أوّلًا، تختلط فتنشأ منها أنواع من الأجسام المتضادّة المركّبة تركيبًا أوّليًّا. وهذه المركّبات الأوّليّة تختلط بدورها بعضها ببعض وبالعناصر الأخرى، فتتولّد منها طبقة من الأجسام هي أشدّ تركيبًا من الأولى، تشتمل على أنواع من القوى الفاعلة والمنفعلة؛ وتحت تأثير الأجسام الفلكيّة، يستمر هذا النمط من اتّحاد المركّبات والعناصر في توليد ذوات أسمى وأشدّ تعقيدًا في عالم ما تحت القمر، حتّى ينتهي الاتّحاد الأخير بنشوء الإنسان[٤٧].

ومع أنّه من شأن كلّ من هذه الكائنات الأرضيّة أن تدوم، وذلك بحكم

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٤٤ وما بعد.
(٤٧) المصدر نفسه، ص ٤٩، ٦٠ وما بعد.

تركيبها من المادّة والصورة، فإنّ حلول صورة ما في مادّة معيّنة ليس أولى من حلول صورة أخرى، لذلك كان تتابع الصور المختلفة على تلك المادّة داعيًا لاستمرار الكون والفساد في الطبيعة.

قوى النفس الإنسانيّة

وبظهور الإنسان، الذي هو صورة مصغّرة عن الكون، يبلغ هذا التدرّج المتصاعد كماله. فأوّل ما يظهر فيه من القوى، القوّة الغاذيّة، تليها تدريجيًّا القوّة الحاسّة، فالنزوعيّة فالمتخيّلة[٤٨] فالناطقة. وفي كلّ من هذه القوى نستطيع أن نميّز بين شطرين: شطر يحكم ويأمر، وآخر يخضع ويطيع. ويجوز أن يقال مثل ذلك عن كلّ من هذه القوى بالنسبة إلى القوّة التي هي دونها. وقوى النفس، إذا اعتبرت مجتمعة، وجدت خاضعة للقوّة الناطقة، فالناطقة تتسلّط على سائر القوى الأخرى وتحكمها. أمّا على صعيد النظام العضويّ، فإنّ الحاكم في كلّ منها مركزه في القلب، وهو «ينبوع الحرارة الغريزيّة»[٤٩]. ويأتي بعد ذلك - من حيث الأهمّيّة، وكذلك باعتبار النشوء - الدماغ الذي يقوم بوظيفة بالغة الأهمّيّة، هي تعديل الحرارة الغريزيّة التي تنبعث من القلب، وتتسرّب منه في جميع قوى النفس، لتيسّر لها العمل باعتدال، وتتيح لها إنجاز عملها على الوجه الأكمل[٥٠]. ويأتي بعد الدماغ الكبد ثمّ الطحال، وأخيرًا أعضاء التناسل. والتناسل هو نتيجة عمل السائل المنوي في الدم الساري في الرحم، على نحو مماثل لعمل الأنفحة في انعقاد اللبن.

كيفيّة الإدراك العقليّ

إنّ القوّة الناطقة في الإنسان هي مستودع الصور العقليّة. وهذه الصور نوعان: تلك الجواهر المفارقة التي هي في جوهرها عقول بالفعل ومعقولات

---

(٤٨) يريد قوّة الخيال.
(٤٩) المدينة الفاضلة، ص ٧٥ وما بعد.
(٥٠) المصدر نفسه، ص ٧٨.

بالفعل. وتلك التي هي معقولات بالقوّة لا غير، وذلك بسبب اقترانها بالمادّة. على أنّه لا المعقولات بالقوّة ولا القوّة الناطقة، بحدّ ذاتها، قادرة على إخراج ما هو فيها بالقوّة، إلى ما هو بالفعل، دون تدخّل وسيط يحوّل من القوّة إلى الفعل استعدادها لتصبح عاقلة أو معقولة. ويصف الفارابي هذا الوسيط بقوله إنّه «ذات ما جوهره عقل ما بالفعل ومفارق للمادّة»[٥١]، أي عقل بالفعل، نسبته إلى العقل بالقوّة ومواضيعه العقليّة، كنسبة الشمس إلى البصر. فالشمس تمنح المبصِر بالقوّة والمبصَر بالقوّة (أي الألوان) كليهما الضوء الذي يجعل أوّلهما مبصِرًا بالفعل، وثانيهما مبصَرًا بالفعل. وعلى هذا النحو يتلقّى العقل بالقوّة من العقل الفعّال تلك الإضاءة التي يستطيع بها أن يدرك: أوّلًا العقل الفعّال الذي هو سبب الإضاءة؛ ثانيًا هذه الإضاءة بالذات؛ وثالثًا المعقولات التي تحوّلت من طور القوّة إلى طور الفعل[٥٢].

أنواع المعقولات

وأوّل فئة من المعقولات التي تنجم عن هذه الإضاءة، الصادرة عن العقل الفعّال، هي المبادئ الأولى التي فاضت أصلًا عن قوّة الإحساس، ثمّ استقرّت في القوّة المتخيّلة، وانطبعت من ثمّ بطابع قابليّة الإدراك بالفعل. وهذه المبادئ التي تعتبر صحيحة بالإجمال، تقع في ثلاث فئات: الأولى هي المبادئ الأولى الخاصّة بالمعرفة الهندسيّة؛ والثانية هي المبادئ الأولى الخاصّة بالمعرفة الخلقيّة؛ والثالثة هي المبادئ الأولى الخاصّة بالمعرفة الماورائيّة، التي بها تعرف العلل الأولى للأشياء من حيث أصولها ومراتبها ونتائجها[٥٣].

أنواع العقول ومراتبها

ويجدر بنا أن نتوقّف ههنا لنفحص بشيء من التفصيل عن قضيّة العقل

(٥١) المصدر نفسه، ص ٨٣.
(٥٢) المصدر نفسه، ص ٨٣ وما بعد.
(٥٣) المصدر نفسه، ص ٨٣ وما بعد.

الهامّة، التي كان الكندي أوّل مَن أثارها من المسلمين، والتي أفرد لها الفارابي رسالة خاصّة هي **رسالة في العقل**. والرسالة هذه حلقة من سلسلة طويلة من الأبحاث في هذا الموضوع، كلّها منبثقة من كتاب أرسطوطاليس **في النفس**، وإن كان مصدرها الشكليّ إنّما هو رسالة للإسكندر **في العقل**.

والفارابي في رسالته هذه، وهي أطول وأشمل رسالة من نوعها في العربيّة - يميّز بين ستّة أنواع من العقول هي:

الأوّل : العقل الذي ينعت به الجمهور الإنسان بأنّه عاقل وفاضل، وهو الذي يسمّيه أرسطوطاليس «التعقّل»[٥٤]؛

والثاني : العقل الذي يقول عنه المتكلّمون إنّه يوجب بعض الأفعال أو ينفيها، والذي يقابل جزئيًّا ما يعرف ببادئ الرأي المشترك؛

والثالث : العقل الذي يصفه أرسطوطاليس في كتاب **البرهان** بأنّه القدرة على استيعاب مبادئ القياس الأولى، وذلك بمجرّد الطبع والفطرة؛

والرابع : العقل الذي جاء في المقالة السادسة من كتاب **الأخلاق** أنّه ضرب من الاعتياد الذي يتمّ بالتجربة والاختبار. وهذا العقل يمكننا به أن نتوصّل، بشيء من الفطنة إلى أحكام صائبة في باب الخير والشرّ؛

والخامس : العقل الذي ورد ذكره في المقالة الثالثة من كتاب **النفس**، والذي جعله أرسطوطاليس على أربعة أنحاء:

أ - عقل بالقوّة: وهو «نفس ما، أو جزء من نفس، أو قوّة من قوى النفس» تستطيع أن تجرّد من الموجودات ماهيّتها لتقترن أخيرًا بها، وتغدو عقلًا بالفعل.

ب - عقل بالفعل: وهو الذي تكتسب فيه المعقولات بالفعل (أو الصور) نوعًا جديدًا من الوجود، لا تنطبق عليه المقولات العشر إلّا جزئيًّا أو مجازيًّا. وعلى هذا الصعيد فإنّ المعقولات بالفعل، التي هي نفسها العقل بالفعل، يجوز اعتبارها مادّة للعقل بالفعل، لا مجرّد موضوع له. وإذا نحن

(٥٤) رسالة في العقل، ص ٥ وما بعد.

تصوّرنا كيف يكتسب العقل الفعّال العلم بجميع الصور المعقولة بالفعل ثمّ يصبح هو إيّاها، نستطيع عندها أن ندرك كيف يكون موضوع أدراكه في هذه الحالة العقل نفسه[٥٥] فيدعى في هذه المرحلة بالعقل المستفاد.

ج - عقل مستفاد: وهو بالنسبة إلى المرتبة السابقة، أعني العقل بالفعل، بمكان الصورة من المادّة، أو كالفاعل الذي ينقل من القوّة إلى الفعل، بالنسبة إلى ما ينتقل من القوّة إلى الفعل. ويختلف عنه كذلك بأنّ موضوع إدراكه هو المعقول بالفعل وحسب. وفي هذه المرتبة تقع المعقولات التي يجرّدها العقل السابق من المادّة، وكذلك الصور المجرّدة التي يدركها هذا العقل المستفاد مباشرة، على النحو الذي يدرك به نفسه التي هي كذلك مجرّدة[٥٦]. فالعقل المستفاد الذي بلغ أسمى مراتب التجرّد عن المادّة يجوز أن يعتبر ذروة النشاط الفكريّ الإنسانيّ. على أنّ هذا النشاط - كما رأينا - له مقابل كونيّ تبلغ فيه المعقولات بالفعل، (التي هي عين العقل المستفاد كما في السابق) أسمى مراتبها. وهذان الجانبان، العقليّ والكونيّ، هما في تفاعل مباشر متبادل، حتّى إنّنا نستطيع أن نتكلّم إمّا عن الترقّي التدريجيّ على المستوى العقليّ، من الإحساس المادّيّ إلى الإدراك اللامادّيّ؛ أو عن الهبوط التدريجيّ على المستوى الكونيّ، من الكائنات المفارقة إلى الكائنات المادّيّة. وعليه فهناك حركة هبوطيّة في هذا العالم تنطلق من العقل المستفاد، مرورًا بالعقل بالفعل، إلى قوى النفس الدنيا، فإلى الطبيعة والعناصر الأربعة، حتّى المادّة الأولى التي هي

(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٩.
(٥٦) المصدر نفسه، ص ٢٠.

أدنى الدرجات في سلّم الموجودات في هذا العالم. والعقل المستفاد، لما كان بمثابة مجموع المعقولات المجرّدة، جاز أن يعتبر الحجر الذي يتوّج العالم الأرضيّ. أمّا الترقّي إلى ما وراء العقل المستفاد فيقود إلى ما وراء دائرة العالم السفليّ - إلى دائرة العالم العلويّ، أو إلى دائرة الجواهر المفارقة، وأدناها العقل الفعّال.

د - عقل فعّال: وهو «صورة مفارقة لم تكن في مادّة، ولا تكون في مادّة أصلًا»[٥٧]. وهو من بعض الوجوه مشابه للعقل المستفاد الذي هو بدوره عقل بالفعل. وهذا العقل هو الذي ينقل العقل (البشريّ) من القوّة إلى الفعل، ويحوّل الصور التي هي بالقوّة إلى صور بالفعل، تمامًا كما تتيح الشمس للعين أن تبصر، وللون أن يبصَر[٥٨].

السادس : العقل الأوّل. إنّ فعل العقل الفعّال ليس متواصلًا ولا ثابتًا، وليس مرد ذلك إلى فتور في طبيعته، بل لأنّ المادّة التي ينبغي له أن يفعل فيها، أمّا أن تكون معدومة، أو غير مستعدّة لتلقّي الصور الفائضة منه، لعائق ما. وعليه فهو يحتاج من أجل هذا الغرض إلى أمرين: الأوّل، موضوع أو حامل هيولانيّ يفعل فيه؛ والثاني، انتفاء عوائق تحول دون فعله في هذا الحامل، وكلاهما خارج عن قدرة العقل الفعّال. وهذا يدلّ، في رأي المؤلّف، على أنّ هذا العقل بعيد عن أن يكون هو المبدأ الأوّل لجميع الأشياء، إذ هو يعتمد في وجوده على المبدأ الأوّل المطلق أو الله، من جهة، وعلى الأجرام السماويّة في وجود موضوعاته من جهة أخرى[٥٩].

ثمّ إنّ الأجسام السماويّة نفسها، تنتهي في حركتها إلى «محرّك أوّل»، هو

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٢٣ وما بعد.
(٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٥ وما بعد.
(٥٩) المصدر نفسه، ص ٣٣ وما بعد.

الذي يوجد السماء الأولى، ويوجد كذلك المحرّك الثاني، الذي يحرّك بدوره كرة الكواكب الثابتة في فلكها. وهذان المحرّكان يستمدّان وجودهما من المبدأ الأوّل لجميع الموجودات الذي «ليس يمكن أن يكون موجود أكمل منه»[٦٠]. وهذا المبدأ هو الذي ذكره أرسطوطاليس في كتاب اللام من ما بعد الطبيعة، وهو السادس في سلسلة العقول التي ورد ذكرها في أوّل هذه الرسالة.

الفضيلة وليدة المعرفة

ويجدر بنا أن نلاحظ ههنا كيف تمكّن الفارابي بنظريّته هذه في المعرفة من أن يرقى تدريجيًّا من مفهوم العقل من حيث هو قوّة إدراك في الإنسان، إلى العقل من حيث هو قوّة فاعلة تتولّى تدبير عالم ما تحت القمر، وأخيرًا إلى مفهومه له باعتبار أنّه المبدأ الأسمى لجميع الموجودات، الذي يعرّفه أرسطوطاليس بأنّه عقل يعقل ذاته بالفعل[٦١]. فالفارابي إذن ينظر إلى العقل من ثلاث زوايا: الأولى، المعرفة الإنسانيّة؛ والثانية، النظام الكوني؛ والثالثة، ما بعد الطبيعة. لكنّ هذه الزوايا الثلاث لا تستنفد نظرته إلى العقل، بل ينبغي أن نضيف إليها زاوية رابعة، هي الزاوية الأخلاقيّة والسياسيّة.

والعقل من هذه الزاوية، يتمثّل للفارابي كالسبيل المفضي إلى السعادة، وهي التوق إلى مرتبة العقل الفعّال والتمثّل بطبيعته المفارقة[٦٢]. ولكي يتيسّر للمرء بلوغ هذه المرتبة، يترتّب عليه القيام بثلاثة أنواع من الأفعال: إراديّة، وفكريّة، وبدنيّة؛ تقابل ثلاثة أنواع من الفضائل: أخلاقيّة، وعقليّة، وصناعيّة[٦٣]. فالفضيلة العقليّة هي كمال القوّة المدركة، وتعنى بمعرفة أنواع الكائنات على اختلافها، حتّى تتوصّل أخيرًا إلى معرفة المبدأ الأوّل لجميع

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٦١) *Met.*, XII, 1074b 35.

(٦٢) رسالة في العقل، ص ٢٥، انظر أيضًا: السياسة المدنيّة، ص ٣ و٧، وأيضًا، في إثبات المفارقات، ص ٨.

(٦٣) المدينة الفاضلة، ص ٨٥، وتحصيل السعادة، ص ٢ وما بعد.

الكائنات، أو الله[٦٤]. ولهذه الفضيلة جانب فرعيّ هو القدرة على تعيين ما هو نافع وخيّر في أيّ حال من الأحوال. وعليه فموضوع هذه القوّة، خلافًا للقوّة السابقة، هو المتغيّر والعارض؛ وكمالها إنّما هو قدرتها على تعيين الطرق الموصلة إلى الخير في الدولة (كما في التشريع السياسيّ)، أو إلى جانب من ذلك الخير (كما في التدبير المنزليّ)، أو إلى خير الفرد (كما في المهن والصناعات)[٦٥].

والفضيلة العمليّة تهتمّ بتعيين ما هو خيّر ونافع، وتتولّى نقله إلى حيّز الفعل. وفي هذا المضمار تنفّذ أوامر القوّة الحاكمة التي ربّما تلكّأت في بادئ الأمر عنها، لكنّها لا تلبث أن تعتاد القيام بذلك. وما دامت بعض الميول والقابليّات تتفاوت بتفاوت الناس، بحيث يتفوّق بعضهم في بعض الأعمال، وبالفضائل التابعة لها، فيما برع البعض الآخر بأعمال أخرى، اقتضى أن يكونوا، بحكم الطبيعة والعادة كلتيهما، إمّا حاكمين وإمّا محكومين[٦٦].

النظام العضويّ في الدولة

وبداعي هذا التفاوت، تنشأ في الدولة طبقات اجتماعيّة مختلفة. وهذا الوضع نوع من الاجتماع اللازم لكفاية حاجات الإنسان الأساسيّة، التي لا يتاح له تحقيقها إلّا بمساعدة أبناء جلدته[٦٧]. ولمّا كانت الدولة شبيهة بجسم الإنسان، كانت بحاجة إلى حاكم وإلى جماعة من الموظفين، تحكي ما في الجسد من قلب رئيس وأعضاء رافدة له على التوالي. وهذا الحاكم ينبغي أن يكون متفوّقًا على سائر أقرانه بالفضائل العقليّة والعمليّة معًا. وينبغي له، إلى جانب قوّة الوحي، التي هي هبة من الله، أن يتّصف - نظير الملك الفيلسوف في جمهوريّة أفلاطون - بالصفات التالية: الذكاء، قوّة الذاكرة، حدّة الذهن، حبّ

(٦٤) تحصيل السعادة، ص ٨ وما بعد.
(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٢ وما بعد.
(٦٦) المصدر نفسه، ص ٢٩.
(٦٧) المدينة الفاضلة، ص ٩٦ وما بعد.

المعرفة، الاعتدال في الطعام والشراب والنكاح، حبّ الصدق، الشهامة وعزّة النفس، التقشّف، حبّ العدالة، الحزم والشجاعة[٦٨]. وذلك فضلًا عن سلامة الأعضاء وفصاحة اللسان، ممّا لم يذكره أفلاطون.

مفاهيم العدالة ومقتضياتها

أمّا تحليل الفارابي لمفهوم العدالة - التي كانت ظاهرة بارزة في الفكر السياسيّ اليونانيّ - فيحمل آثارًا ممّا أورده أرسطوطاليس في كتاب **الأخلاق**، مع أنّ السمات الغالبة عليه ههنا، كما في مواضع أخرى، أفلاطونيّة واضحة. فالآراء التي يدافع عنها ثراسيماخوس وبوليمارخوس في كتاب **الجمهوريّة** ترد عرضًا في كتاب **المدينة الفاضلة**[٦٩]، دون أن تنسب إليهما، في حين أنّ آراء الفارابي الخاصّة تبدو واضحة في كتاب **الفصول**. فالعدالة ههنا تعتبر دالّة على توزيع الحاجات بين الناس أو حفظها لهم، وهي، كما يصرّح، الأمن والمال والكرامة، وسائر الممتلكات الماديّة بوجه عامّ[٧٠]. وهذا المفهوم يستتبع ردّ الممتلكات المسلوبة أو ما يعادلها إلى أصحابها. وفرض العقاب الموازي للضرر الحاصل أو الخسارة الواقعة، بداعي السطو أو المصادرة.

على أنّ المفهوم الأعمّ للعدالة يتّصل «باستعمال الإنسان أفعال الفضيلة في ما بينه وبين غيره - أي فضيلة كانت». وهذا المفهوم يذكّرنا بتعريف أفلاطون للعدالة بأنّها التناسق بين الوظائف في النفس، والانسجام بين الطبقات في الدولة[٧١]. وممارسة هذه الفضيلة لا بدّ من أن يسبقه توزيع الوظائف في داخل الدولة بسبب تفاوت المؤهّلات الطبيعيّة في الأفراد، وتباين الطبقات التي تتألّف منها الدولة.

---

(٦٨) **المدينة الفاضلة**، ص ١٠٥ وما بعد، قابل: **تحصيل السعادة** ص ٤٤-٤٥ حيث يوضح الفارابي أنّها المناقب التي اشترطها أفلاطون في كتاب **الجمهوريّة**.

(٦٩) المرجع السابق، ص ١٣٢ وما بعد.

(٧٠) **فصول المدني**، ص ١٤٢ وما بعد.

(٧١) *Republic* IV. 432.

وهذا المفهوم للعدالة مفارق بطبيعة الحال لما يعرف بـ«العدالة الطبيعيّة»، في رأي الذين يعتبرون الغزو والاستيلاء غاية الدولة القصوى[٧٢]. والفارابي يعرض لهذا الرأي، دون أن يردّه إلى صاحبه فيبرّر الحرب إذا كان الغرض منها صدّ غزو، أو تأدية خدمة صالحة للدولة، لا أن يكون الغرض منها إخضاع البلدان أو إحراز المكاسب.

المدن الفاضلة والمدن الفاسدة

والفارابي يصنّف الدول بحسب مبادئ غائيّة يغلب عليها التجريد، فالمدينة الفاضلة التي قد أشرنا إليها مرارًا وتكرارًا هي، مبدئيًا[٧٣]، مدينة تطلب فيها الحياة خيّرة سعيدة، وتنتشر فيها الفضائل على أنواعها. لكن قد توجد دولة لا ينشد أهلها من الأغراض ما يتجاوز حاجات الحياة الضروريّة[٧٤]. وفي بعض الدول ربّما اكتفى الحاكم وبطانته بطلب المجد والكرامة لأنفسهم، أمّا عن طريق الفضيلة (كما في مدينة الكرامة أو الأرسطقراطيّة)، أو اليسار (كما في مدينة النذالة)، أو الاهتمام بالتربية الصالحة (كما في النظام الملكيّ الوراثيّ)، أو الفتح (كما في مدينة التغلّب). وأخيرًا قد تذهب بعض الدول الأخرى (المدينة الجماعيّة) إلى أنّ اللذّة هي غاية الدولة القصوى، بينما ينشد سواها، من ذوات النظم المغايرة المختلطة، أهدافًا أخرى متعدّدة جامعة بين الثروة واللذّة والكرامة[٧٥].

وتتميّز هذه الدول، في هذا العرض التحليليّ، بعضها عن بعض، وعن سائر الدول الأخرى، بالغايات القصوى التي تنشدها. ومن الجائز أن ينظر أيضًا إلى هذه الدول من حيث هي عرضة لأن تنحلّ إلى أنواع شتّى من الأنظمة الفاسدة. وفي هذه الحالة يصف الفارابي هذه الأنظمة الفاسدة بأنّها أنظمة

(٧٢) المدينة الفاضلة، ص ١٣٢.
(٧٣) فصول المدني، ص ١٤٦.
(٧٤) المدينة الفاضلة، ص ١٣٢.
(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٢٢ وما بعد.

«مضادّة»، اضطرب فيها التناسق الأصليّ الذي هو السمة المميّزة للدولة الفاضلة، وتنكّرت للسعادة الحقيقيّة التي كانت غايتها القصوى ودليلها المرشد.

ويذكر الفارابي أربعة من أنماط هذه المدن الفاسدة هي: المدينة الجاهلة، والمدينة الفاسقة، والمدينة المبدلة، والمدينة الضالّة[٧٦]. فالمدينة الجاهلة هي التي لم يعرف أهلها السعادة الحقيقيّة ولم ينشدوها، لكنّهم خدعوا عنها بالسعادات الزائفة في الحياة: مثل سلامة الأبدان أو حبّ البقاء (كما في مدينة الضرورة)، وجمع الثروة (كما في مدينة الأغنياء، أو كما يدعوها الفارابي، مدينة النذالة)، أو إحراز المجد (كما في حكومة الكرامة)، أو الظفر بالغلبة (كما في حكومة التغلّب والقهر)، وأخيرًا اتّباع الهوى (كما في الحكومة الجماعيّة أو حال الفوضى)[٧٧].

وتختلف المدينة الفاسقة عن المدينة الفاضلة بصفة بارزة هي أنّ أهلها، مع أنّهم عرفوا الحقيقة عن الله والحياة الأخرى، وأدركوا طبيعة السعادة الحقيقيّة، إلّا أنّهم أخفقوا في العيش بحسب هذه الحقيقة. وأمّا المدينة المبدّلة فهي التي التزمت أوّلًا بالعقائد الصحيحة، لكنّها ما لبثت أن تحوّلت عنها مع مرور الزمن. على أنّ المدينة الضالّة لم تحصل لها في وقت من الأوقات من معرفة الله والسعادة الحقيقيّة إلّا ما هو زائف، فخضعت من ثمّ لنبيّ كاذب، لجأ إلى الخداع والاحتيال في الوصول إلى أغراضه.

مصير النفوس الفاضلة: السعادة

وختامًا لهذا البحث يجدر بنا أن نقول كلمة في ما تلاقيه النفس من سعادة أو شقاء في العالم الآخر. فسعادة الإنسان الحقيقيّة، كما مرّ معنا، تتمّ

---

(٧٦) المدينة الفاضلة، ص ١٠٩ وما بعد، والسياسة المدنيّة، ص ٥٧ وما بعد.

(٧٧) هذه الأنظمة الفاسدة في المدينة الجاهلة تقابل في نظام أفلاطون: النظام الديمقراطيّ (حكم الجنود)، والأليغارشي (حكم الأقلّيّة) ويضمّ البلوتقراطي (حكم الأغنياء)، والديمقراطيّ (ويضمّ ما يسمّيه الفارابي بمدينة الخسة)، والاستبداديّ، قابل كتاب الجمهوريّة Cf. *Republic* VIII 543, f. أمّا المدينة الضروريّة فإنّ أفلاطون يلمح إليها ولا يسمّيها.

بالحصول على نصيب من طبيعة العقل الفعّال المفارقة؛ وبمقدار ما يتحلّى به من الفضيلة في هذه الحياة، يكون رجاؤه في الحصول على هذه الحالة من المفارقة التي هي بمثابة السعادة القصوى وهذه السعادة التي ستصيبها النفس في الحياة الأخرى لا هي على نسبة واحدة، ولا هي ذات نوعيّة واضحة، كما يفهم من مضمون فكرة المعاد الدينيّة. ذلك لأنّ طبيعة كلّ نفس تتوقّف على الجسد الذي كان مقرّها المؤقّت. وواضح أنّ الأجساد تختلف باختلاف أمزجتها وتركيب عناصرها، لذلك كان مصير النفس تابعًا لحالة الجسد الذي اقترنت به في حياتها الأرضية، وكذلك بحظّه من السعادة أو الشقاء. على أنّ هذا النصيب من السعادة أو الشقاء يزداد تدريجيًّا بوفود أجيال متتابعة من النفوس المماثلة على العالم العقليّ[٧٨].

مصير النفوس الجاهلة: الفناء

وهذا المصير خاصّ إفراديًّا بالنفوس الفاضلة، وجماعيًّا بأهل المدينة الفاضلة. أمّا أهل المدن غير الفاضلة، فلمّا كانت السعادة التي طلبوها في هذه الحياة كامنة في لذّات الجسد الغريزيّة، وتعذّر عليهم أن يتحرّروا من قيود الجسد، فنفوسهم، لذلك، لا تزال تنتقل من حال مادّيّة إلى أخرى، وهي ما دامت في جسد إنسان، فإنّ هذا التنقّل يستمرّ بلا نهاية. أمّا إذا تقمّصت جسد حيوان، فإنّها لا تزال تنحطّ تدريجيًّا إلى أن تتلاشى كليًّا[٧٩].

مصير النفوس الضالّة الشقاء

أمّا الشقاء في الحياة الأخرى فهو عبارة عمّا تلاقيه النفوس الضالّة من شوق دائم إلى اللذّات الجسديّة. لأنّه مع كلّ ما التزمت به نظريًّا من الفضائل، قد جرفتها الملذّات المادّيّة، وحالت دون ارتفاعها إلى مستوى مصيرها العقليّ. ولمّا كانت إذ ذاك تعيش بلا جسد، فإنّها تتحرّق أبدًا للحصول على اللذّات التي

(٧٨) المدينة الفاضلة، ص ١١٤ وما بعد.
(٧٩) المصدر نفسه، ص ١١٨.

كانت الحواسّ قد أتاحتها لها عندما كانت متّحدة بالجسد. وهذا التحرّق يزداد بازدياد أعداد النفوس الضالّة الراحلة عن هذا العالم.

ناموس الخلود في نظام الفارابي

إنّ القاعدة العامّة التي يضعها الفارابي هي أنّ معرفة السعادة الحقيقيّة ليست الشرط للظفر بالغبطة الأبديّة فحسب، بل للبقاء بعد الموت أيضًا. ومن هنا كان مصير المدن الأخرى: المبدّلة منها والضالّة، متوقفًا على مدى إدراكها للسعادة الحقيقيّة. فكلّ مَن كان سببًا في إشقائها أو إفسادها عن عمد لا بدّ من أن يعاني العذاب الأبديّ. أمّا سكّان هذه المدن، فلمّا كانوا قد عاشوا في نعمة الجهل، فإنّهم سيلقون مصير أهل المدن الجاهلة، أو غير الفاضلة، وهو الفناء التامّ[٨٠].

وبهذا يتبيّن الحلّ الذي قدّمه الفارابي لمشكلة الخلود. فعلى غرار أرسطوطاليس يقصر الخلود على الجانب العقليّ من النفس، أو بكلام أدقّ، يجعله تابعًا لنصيب النفس من الإدراك العقليّ. لكنّه يخالف أرسطوطاليس، حيث يشير إلى وجود فروق في أوضاع النفوس الفرديّة لدى خلودها. فأرسطوطاليس ينفي هذه الفروق نفيًا باتًّا، تمشّيًا مع رأيه في بقاء العقل الفعّال وحده، باعتبار أنّه المبدأ العقليّ العامّ للجنس البشريّ بجملته. لكنّ الفارابي، نظرًا لإقراره الجزئيّ بتناسخ الأرواح، واعتقاده بتنقّلها الدائم عن طريق تعاقب الولادة والموت، كان رأيه في خلود النفس الفرديّة ومصير النفس الأخير، أشبه برأي أفلاطون، على ما في ذلك من مخالفة جذريّة للعقيدة الإسلاميّة في باب حشر الأجساد، وخلود شتّى النفوس، عالمة كانت أم جاهلة، على حدّ سواء.

---

(٨٠) المصدر نفسه.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

إبن سينا

من الفارابي إلى ابن سينا

كان الفارابي، كما رأينا، واضع الصيغة العربيّة للأفلاطونيّة الجديدة، وأوّل مفكّر كبير في تاريخ هذه الحركة الفلسفيّة منذ عهد برقلس، آخر أعلامها في الغرب. على أنّ أعظم زعماء هذه الفلسفة في الشرق، والفيلسوف الذي اقترن اسمه بكامل قضيّتها في ما كتبه المؤلّفون اللاحقون في أوروبّا وفي الشرق، هو أبو علي الحسين بن سينا. إنّ مكانة ابن سينا الرفيعة في تاريخ الأفلاطونيّة الجديدة عند العرب لا تقوم على الابتكار. ففي سيرته الذاتيّة إقرار صريح بأنّه مدين للفارابي، إذ كشف له في كتابه **أغراض أرسطو في ما بعد الطبيعة** عن خفايا ذلك الكتاب، وكان قد قرأه، كما يخبرنا، أربعين مرّة - حتّى كاد يحفظه غيبًا - دون أن يقف على مضمونه[٨١]. ثمّ إنّ نظامه الكونيّ، ونظريّته في النفس، ونظريّته في العقل، ونظريّته في النبوّة... إلخ، مع ما في كلّ منها من تعديلات على ما يقابلها في تعاليم الفارابي، تبقى في الأساس صيغًا جديدة لموضوعات مشابهة. لكنّ ابن سينا كان في تأليفه أوضح تعبيرًا وأكثر تنظيمًا من سلفه الفارابي، فكان لأسلوبه السلس فضل كبير في انتشار مؤلّفاته بين دارسي الفلسفة ومؤرّخي الفكر وسواهم. وجدير بالذكر أنّ الفارابي، على مكانته

(٨١) القفطي، **تاريخ الحكماء**، ص ٤١٦.

الرفيعة في المنطق والفلسفة، لم يكن له العديد من الأتباع والشارحين، في حين أنّ الكثيرين من مشاهير المؤلّفين في القرن الثاني عشر والثالث عشر، نظير المؤرّخ *للملل والنحل* الشهرستاني (ت ١١٥٣)، والمتكلّم فخر الدين الرازي (ت ١٢٠٩)، والعالم الموسوعيّ نصير الدين الطوسي (١٢٧٣). أقبلوا على مؤلّفات ابن سينا يشرحونها ويعلّقون عليها. وكذلك حتّى في أوروبّا، عندما اتّجه اهتمام الدارسين إلى مذهب أرسطوطاليس في هذه الحقبة ذاتها، وذلك بفضل بعض المترجمين، أمثال ميخائيل سكوت، وهرمان الجرماني، وهسبانوس، وغوندساليوس - كانت مؤلّفات ابن سينا بادئ الأمر، فآثار ابن رشد، أوّل شروح عربيّة لأرسطو نقلت إلى اللاتينيّة[٨٢]. ثمّ إنّ الحملة على الأفلاطونيّة الجديدة في شكلها العربيّ التي بلغت ذروتها في حملة الغزالي المعروفة في كتاب *التهافت*، إنّما كانت موجّهة على الأخصّ ضدّ ابن سينا، الذي كان اسمه قد اقترن ضمنًا بذلك المذهب الفلسفيّ[٨٣].

نشأة ابن سينا وتحصيله

نحن نعرف عن حياة ابن سينا ومؤلّفاته أكثر ممّا نعرف عن أي فيلسوف آخر، ممّن تقدّم ذكرهم. وذلك يعود بالدرجة الأولى إلى أنّه لجأ في التعريف عن نفسه إلى أسلوب غير مألوف (بل ربّما كان في نظر المؤلّفين المسلمين مستهجنًا)، فوضع ترجمة ذاتيّة مفصّلة بعض الشيء، أملاها على تلميذه أبي عبيد الجوزجاني[٨٤]. فبناء على ما أملاه ابن سينا عن نفسه إذن، كانت ولادته في قرية أفشنة التي لا تبعد كثيرًا عن مدينة بخارى، في ما وراء النهر، في شماليّ إيران، حيث كان والده، وهو رجل كان على شيء من الثقافة، قد أقام مع أسرته. على أنّ الأسرة لم تلبث أن انتقلت إلى بخارى ذاتها، وفيها أتيح لحسين الناشئ تعلّم القراءة والكتابة والحساب، وتحصيل الفقه والمنطق، على معلّمين

(٨٢) أنظر: Bacon, *Opus Majus* I. 55f; cf. Afnan, *Avicenna*, p. 57-75.

(٨٣) أنظر أدناه، ص ٣٠٤ وما بعد.

(٨٤) القفطي، *تاريخ الحكماء*، ص ٤١٣-٤١٨، قابل: Afnan, *Avicenna*, p. 57-75.

لا يذكر بالاسم منهم إلّا اثنين هما أبو عبدالله الناتلي، وإسماعيل الزاهد. ويشير ملمّحًا إلى الاتّصال ببقّال يبدو أنّه حذق الحساب الهندي، وكذلك بداعٍ إسماعيليّ كان كثير التردّد على والده، الذي كان قد قبل الدعوة الإسماعيليّة. ويبدو أنّ اهتمام ابن سينا بالفلسفة قد نجم عن إصغائه إلى ما كان يدور بينهما من الحديث، لكنّ دراسته المنظّمة للمنطق والفلسفة والطبّ بدأت بعد ذلك بفترة من الزمن.

نبوغه الباكر وتحصيله على نفسه

ومن الجدير بالذكر، أنّ ابن سينا يشير إلى تحصيله الفكريّ المستقلّ دون تحفّظ يذكر. فقد ذكر أنّه عندما بلغ العاشرة كان قد حفظ القرآن، وأتى على جانب كبير من الأدب «حتّى كان يقضى منه العجب»[٨٥]. وأنّه لم يمض ردح من الزمن حتّى أصبح أستاذه الناتلي عاجزًا عن مجاراته في علم المنطق، وعندها اضطرّ إلى أن يعتمد على مطالعاته الخاصّة. ثمّ إنّه تحوّل من درس المنطق إلى تحصيل العلم الطبيعيّ، ثمّ إلى ما بعد الطبيعة، حتّى انتهى إلى علم الطبّ، وذلك كلّه بالاعتماد على نفسه. وبلغ في الطبّ منزلة أهّلته، وهو بعد في السادسة عشرة من عمره، لأن يكون مرشدًا لعدد من كبار الأطبّاء. وما بلغ الثامنة عشرة حتّى كان قد أتقن المنطق والطبيعيّات والرياضيّات، ولم يبق عليه إلّا تحصيل ما بعد الطبيعة. ويذكر أنّه قرأ كتاب أرسطو في ما بعد الطبيعة أربعين مرّة، لكنّه لم يقف على أغراض مؤلّفه إلّا بعد أن وقّع صدفة على كتاب للفارابي في أغراض أرسطو في ما بعد الطبيعة وعندها انكشفت له مقاصد أرسطوطاليس في هذا العلم لتوّه، كما رأينا.

إشتغاله بالطبّ والسياسة

ولقد طرأ على سيرته تحوّل مفاجئ نتيجة اتّصاله بنوح بن منصور سلطان بخارى الساماني. وكان السلطان يعاني من داء عضال. وهذا الاتّصال فتح أمامه

(٨٥) القفطي، تاريخ الحكماء، ص ٤١٣.

الطريق إلى بلاط عدد من الأمراء والوزراء اتّخذوه طبيبًا خاصًّا أو مشيرًا سياسيًّا، إلّا أنّ اتّصاله بمثل هؤلاء النبلاء كان قصير المدى. فقد انتقل من بلاط السلطان السامانيّ إلى بلاط البويهيّين - من مدينة بخارى، إلى الريّ، فإلى همدان - متجافيًا عن الإقامة في مكان واحد، إمّا لمجرّد كراهيّة الاستقرار، أو لخوفه من الاضطهاد من جرّاء ميوله الإسماعيليّة[٨٦].

ففي الفترة التي اتّصل فيها بالأمراء البويهيّين المعاصرين - من مجد الدولة، إلى شمس الدولة، فعلاء الدولة - لم يفتهُ نصيبه من المشقّات والمحن، فقد كان مصيره في أكثر الأحيان متوقّفًا على مزاج أسياده، أو على سوء حالتهم الصحّيّة، وأحيانًا على رحابة صدر جنودهم. لكنّ صحّته انهارت أخيرًا بداعي أسرافه في الملاذ البدنيّة ولا سيّما شهوة الوقاع. وأصيب ابن سينا بالقولنج، لكنّ أعظم أطبّاء العصر، أخفق في معالجة نفسه منه بعد محاولات يائسة. فكانت وفاته سنة ١٠٣٧ وله من العمر ثمانية وخمسون عامًا.

مكانته الفكريّة وأهمّ مؤلّفاته

كان إنتاج ابن سينا، والحقّ يقال، ضخمًا جدًّا. ومؤلّفاته تفوق بشمولها كلّ ما أنتجه أي من المؤلّفين الذين سبقوه في الفلسفة والطبّ، من أمثال الكندي والرازي. وفضلًا عن ذلك، فقد امتاز على جميع مَن تقدّمه من هؤلاء - حتّى الفارابي الشهير - بسلاسة أسلوبه وتقصّي المسائل التي كان سابقوه قد مرّوا بها - في الغالب - مرورًا سريعًا. فسلاسة أسلوبه ودقّة أبحاثه تعلّلان كيف تهيّأ له في وقت قصير أن يحلّ محلّ الفارابي، وهو معلّمه الذي اعترف له بالفضل؛ وسرعان ما أصبح حامل لواء الأفلاطونيّة الإسلاميّة الجديدة التي كان الفارابي بالفعل مؤسّسها، كما مرّ معنا. ولابن سينا فضل كبير في تطوير التعبير الفلسفيّ وترقيته، سواء في العربيّة التي وضع بها أكثر مؤلّفاته، أو في الفارسيّة التي ألّف بها كتاب دانشنامه - وهو أوّل كتاب فلسفيّ كتب باللغة الفارسيّة اللاحقة لظهور

(٨٦) أنظر: Afnan, *Avicenna*, p. 77 f.

الإسلام[٨٧]. ومع أنّ الإقبال على دراسة الفلسفة في الشرق، أخذ يتضاءل في القرن الحادي عشر والثاني عشر، فإنّ الاهتمام بمؤلّفات ابن سينا لم ينقطع قطّ، حتّى في الوقت الذي أصبح فيه اسم الكندي والفارابي، أو كاد يصبح، نسيًا منسيًا. يشهد على ذلك التراث المخطوط نفسه. فالمحفوظ في مكاتبنا من مؤلّفات الكندي مخطوط واحد في مكتبة استنبول[٨٨]. أمّا مؤلّفات الفارابي فلدينا منها عدد قليل غير متكامل. أمّا مؤلّفات ابن سينا فقد حفظ لنا منها عشرات من المجموعات تكاد تكون تامّة. وقد وضع العالِم الدومينيكانيّ، الأب ج.س. قنواتي كشفًا بمؤلّفات ابن سينا يبلغ الـ ٢٧٦ مؤلّفًا بين مطبوع ومخطوط[٨٩].

إنّ الكتاب الرئيسيّ الذي وضعه ابن سينا في الفلسفة هو **كتاب الشفاء**، وهو بمثابة موسوعة للعلوم الإسلاميّة - اليونانيّة في القرن الحادي عشر، إذ يضمّ جميع العلوم من المنطق حتّى الرياضيّات. وظنًّا منه - ولا شكّ - بأنّ دارس الفلسفة في زمنه، الذي اعتاد قراءة التلاخيص - وربّما آثر تلخيصات التلاخيص - لم يعد يجد الوقت لمطالعة الشروح المطوّلة، عمد هو نفسه إلى وضع تلخيص لكتابه الموسوعيّ سمّاه **كتاب النجاة**، كان إقبال القرّاء عليه أشدّ منهم على **كتاب الشفاء**. ثمّ إنّ كتابه الرئيسيّ الثاني هو **كتاب الإشارات والتنبيهات**، وهو من مؤلّفاته المتأخّرة، وحصيلة جانب أوفر استقلالًا من جوانب تطوّره الفكريّ. وينبغي لنا أن نذكر له، بعد هذا الكتاب، رسالة في **الحدود** شبيهة برسالة الكندي **في حدود الأشياء**، ومنسوجة مثلها على منوال مقالة أرسطوطاليس الخامسة (الدال) من كتاب **ما بعد الطبيعة**. وله كذلك رسالة في **أقسام العلوم النظريّة** شبيهة بكتاب الفارابي في **إحصاء العلوم** إلّا أنّها دونه إحاطة. ثمّ هنالك عدد من الرسائل في موضوعات نفسيّة ودينيّة وأخرويّة، تلقي ضوءًا على بعض جوانب تفكيره الواردة في **الشفاء** و**الإشارات** دون أن تضيف شيئًا كثيرًا إلى مادّتهما. ولا

(٨٧) أنظر: Afnan, *Avicenna*, p. 81.

(٨٨) آياصوفيا، مخطوط رقم ٤٨٣٢.

(٨٩) Anawati, *Essai de bibliographie avicennienne.*

بدّ أخيرًا من الإشارة إلى عدد من رسائله الصوفيّة[٩٠] التي تكشف لنا، كما يكشف كتاب **الإشارات** المذكور أعلاه، عن تقدّم واضح في اتّجاه ما سمّاه ابن سينا بالفلسفة المشرقيّة أو فلسفة الإشراق. ويذكر مدوّن سيرته أنّه وضع كتابًا كاملًا في هذا الموضوع[٩١]، ولعلّه كتاب **الفلسفة المشرقيّة** هذا، وبه نختم جدول مؤلّفاته[٩٢]، إذ لا يعنينا ههنا التطرّق إلى ما وضعه من كتب كثيرة في الطبّ واللغة والفلك.

تأثّر ابن سينا بالأخوان والفارابي

إنّ العاملَيْن الرئيسيَّين اللذَيْن أثّرا في تكوّن ابن سينا الفكريّ - إلى جانب مؤلّفات أرسطوطاليس وشروحها اليونانيّة - هما: رسائل إخوان الصفاء، ومؤلّفات الفارابي. فهو على ميله في ترجمته الذاتيّة إلى إبراز تحصيله الشخصيّ والسكوت عن فضل أساتذته، وإلى التنصّل من المذهب الإسماعيليّ، فإنّه يذكر، مع ذلك، أنّ أوّل عهده بالفلسفة كان إصغاؤه إلى المحادثات التي كانت تجري بن أبيه أو أخيه من جهة، وبين زوّارهما من دعاة الإسماعيليّة، كما أشرنا سابقًا. ومن الأهمّيّة بمكان أن نشير ههنا إلى ما ذكره البيهقي، مؤرّخ القرن الثاني عشر، عن ابن سينا من أنّه جرى على عادة والده في مطالعة «رسائل» إخوان الصفاء[٩٣].

وقد مرّ معنا اعترافه الصريح بفضل الفارابي الذي سهّل عليه الوقوف على أغراض أرسطوطاليس في كتاب **ما بعد الطبيعة** بل إنّ أحد مشاهير المؤرّخين المتأخّرين الحاجي خليفة (ت ١٦٥٧) يذكر أنّ كتاب ابن سينا الرئيسيّ في الفلسفة، وهو كتاب **الشفاء**، قد وضع على غرار كتاب مشابه للفارابي لم

---

(٩٠) وجدول المراجع في آخر الكتاب. Mehren, *Traités mystiques d'Avicenne*.

(٩١) القفطي، **تاريخ الحكماء**، ص ٤١٨.

(٩٢) إنّ كتاب **الحكمة المشرقيّة** كان وما يزال موضوع نزاع شديد بين العلماء. فهنالك كتاب مخطوط بهذا العنوان. (أنظر آياصوفيا، **مخطوط** قم ٢٤٠٣، وأكسفورد، **بوكوك** رقم ٦٨١) لكنّه لا يختلف كثيرًا في مادّته وتبويبه عن سائر مؤلّفاته التقليديّة.

(٩٣) البيهقي، **منتخب صوان الحكمة**، ص ٤٠، Afnan, *Avicenna*, p. 58.

يصلنا، دعاه **التعليم الثاني**[٩٤]. على أنّ دَين ابن سينا للفارابي لا يقتصر على هذه البيّنات الخارجيّة، بل إنّ جلّ موضوعاته الرئيسيّة في ما بعد الطبيعة، وفي حقل الكونيّات، واردة ضمنًا في مؤلّفات الفارابي. وقلّما تجاوز مجهوده الخاصّ إتقان التصنيف والتنسيق. مثال ذلك أنّ ما أورده في تقسيم العلوم لا يزيد شيئًا يذكر عمّا وضعه الفارابي في **إحصاء العلوم**.

الثنائيّة في تأليفه

يشير ابن سينا في مقدّمة كتاب **الشفاء** الذي يستعرض فيه العلوم اليونانيّة والعربيّة إشكالًا منهجيًّا بالغ الأهمّيّة. فهو يذكر أنّه يهدف من هذا الكتاب إلى إثبات خلاصة العلوم الفلسفيّة التي خلّفها القدماء دون أن يترك منها ما هو جدير بالذكر. على أنّه إذ كان غرضه فيه مجرّد العرض، فقد تعمّد التنبيه إلى أنّ مَن أراد الوقوف على آرائه الخاصّة فلن يجدها في هذا الكتاب، بل عليه أن يلتمسها في كتابه **الفلسفة المشرقيّة**. وليس من السهل التثبّت من أنّ ابن سينا أكمل هذا الكتاب. فالمخطوطات التي وصلت إلينا من كتاب له بعنوان **الفلسفة المشرقيّة** لا تثبت وجود الثنائيّة المزعومة في تفكيره[٩٥]. على أنّه في كتاب آخر، يعالج فيه الجانب المنطقيّ في الفلسفة المشرقيّة، يعود فيؤكّد هذه الظاهرة الثنائيّة في تفكيره. فقد بدا له، في ما يذكر، أنّ علماء زمانه قد اتّجهوا بصورة خاصّة نحو المشائين، وأنّه لم يجد ما يدعوه إلى الخروج عن نهج المشائين في المؤلّفات التي وضعها للعامّة من القرّاء. ففي زعم العامّة أنّ الفلسفة المشائيّة هي الفلسفة المثلى، فيقتضي لذلك تقديمها على أيّة فلسفة أخرى. لكنّه بعد أن ألّف كتاب **الشفاء**، ووضع له «اللواحق» التفسيريّة بالروح نفسها وبعد أن عمد إلى تصحيح بعض هفوات المشائين، وجد نفسه مضطرًّا إلى وضع كتاب آخر يودعه أصول العلم الحقّ الذي لا يجوز أن يكشف عنه إلّا «لنا والذين يقومون منّا مقام أنفسنا»

---

(٩٤) كشف الظنون، ج٣، ص ٩٨. يشار إلى الفارابي في المصادر العربيّة بـ«المعلّم الثاني» مقارنة له بأرسطو الذي هو عندهم «المعلّم الأوّل».

(٩٥) أنظر أعلاه، حاشية ٩٢.

من حيث إدراكهم وحبّهم للحقّ[٩٦].

ودون أن نطيل الكلام في هذه القضيّة التي اختلفت حولها الآراء، نذكر أنّ أكثر البيّنات الداخليّة والخارجيّة تتعارض، على ما يبدو، مع القول بثنائيّة تفكير ابن سينا. أوّلًا، لأنّ هذه المفارقة لمذهب المشائين كما تستشفّ من كتاب **منطق المشرقيّين أو الحكمة المشرقيّة** أو كتاب **الإشارات والتنبيهات** - وهو من أواخر مؤلّفاته، والمفترض أنّه من أنضجها - لا تعدو في أكثر الأحيان، كونها مفارقة شكليّة أو لفظيّة لا غير. وثانيًا، لأنّ تلاميذه وأخلافه، كابن المرزبان والشهرستاني والطوسي، يرسمون لفلسفته صورة واحدة هي الفلسفة الأفلاطونيّة الجديدة مطابقة للنمط الإسلاميّ المعروف. بل إنّ أعنف ناقديه، وبينهم الغزالي وابن رشد، ممّن لا شكّ في صحّة سردهم لآرائه، لا يشيرون مطلقًا إلى هذه الثنائيّة المزعومة.

النزعة الإشراقيّة

إنّ ظاهرة الاطّراد والانسجام في تفكير ابن سينا تبرز للعيان في نزعته الإشراقيّة التي تمثّل لمسته الأخيرة على الأفلاطونيّة الجديدة المتعارفة والتي اتّخذها مذهبًا خاصًّا. ولقد بنى ابن سينا، كما فعل الفارابي، على ركائز أرسطوطاليّة وبطليموسيّة، نظامًا كونيًّا أفلاطونيًّا جديدًا، ضمّنه مراحل الصدور تضمينًا كاملًا. ومع أنّ السلّم الذي وضعه للكائنات مشابه في الأساس لسلّم الفارابي، إلّا أنّه جاء أتمّ منه وجاءت المؤلّفات التي بسطه فيها أوفى وأشمل. فإذا اتّخذنا مثلًا تلخيصه لكتاب **الشفاء**، وجدنا أنّه يبدأه بخلاصة لعلم المنطق، اختلطت فيها العناصر الأرسطوطاليّة بالأفلاطونيّة الجديدة والرواقيّة اختلاطًا كبيرًا. وبعد تمهيد موجز، يقسم فيه موضوع المنطق عمومًا إلى ما هو موضوع التصوّر، وما هو موضوع التصديق، يأخذ في شرح ألفاظ فرفوريوس الخمسة الواردة في كتاب **إيساغوجي**، ثمّ يعمد إلى تصنيف القضايا بحسب النمط

(٩٦) ابن سينا، منطق المشرقيّين، ص ٢ وما بعد.

التقليديّ. ويشرع بعد ذلك في شرح مطوّل لكيفيات القضايا متطرّقًا إلى آراء ثيوفراسطس وثامسطيوس والإسكندر، ثمّ يأخذ في تقييمها.

مقتضيات البرهان

يتطرّق ابن سينا، بعد هذا البحث التمهيديّ، إلى الحديث عن البرهان والقياس بوجه عامّ. وعنده أنّ إمكانيّة أيّ برهان تتوقّف على وجود مبادئ لا تفتقر إلى برهان، بل تدرك بلا واسطة. مثل المحسوسات والمجرّبات والمتواترات والمقبولات والذائعات والمظنونات، التي يعتقد فيها أنّها محتملة أو مرجّحة، وأخيرًا مبادئ المعرفة الأوّليّة التي يرتكز عليها كلّ دليل، وهي من المسلّمات البديهيّة والحدسيّة[٩٧].

ويعرّف البرهان، بأنّه قياس مؤلّف من يقينيّات تنتج عنها نتائج يقينيّة. وأمّا البرهان المطلق فهو برهان الأنّ وبرهان اللّمّ أي الوجود وعلّة الوجود[٩٨]. فالوجود في الأوّل، والسبب في الثاني، يقومان مقام المبادئ المتوسّطة الموصلة إلى البرهان[٩٩].

وكلّ برهان، في رأيه، يفتقر إلى ثلاثة عناصر أساسيّة هي: الموضوعات والمقدّمات والمسائل. فالموضوعات هي الأمور المسلّمة في كلّ علم من العلوم، وتطلب أعراضها الذاتيّة في ذلك العلم، كالعدد للحساب، والجسم للعلم الطبيعيّ، والموجود لما بعد الطبيعة. والمقدّمات هي أحكام يقوم على أساسها الدليل. والمسائل هي القضايا أو الشكوك التي يطلب حلّها في علم ما.

والبرهان، فضلًا عن هذه العناصر، يستلزم - كما قلنا - بعض المبادئ الأوّليّة التي يقتضي معرفتها قبل مباشرة عمليّة البرهنة ذاتها. وهذه المبادئ تشمل الحدود والأوضاع والبديهيّات. فالأوضاع أو (الفرضيّات) هي قضايا غير

(٩٧) إبن سينا، كتاب النجاة، ص ٦٠ وما بعد.
(٩٨) قابل لأرسطو: *Anal* Post. I, 13.
(٩٩) إبن سينا، كتاب النجاة، ص ٦.

بيّنة بنفسها، وهي إمّا أن تكون مستمدّة من علوم أخرى جرى فيها إثبات صحّتها، أو أن تكون ممّا تثبت صحّته في سياق البرهان نفسه[١٠٠]. أمّا البديهيّات (المقدّمات)، فهي قضايا بيّنة بنفسها، فمنها عامّة كقولنا أنّ كلّ حكم إمّا موجب وإمّا منفي، ومنها خاصّة بعلم ما، كقولنا إنّ المقدارين المساويين لمقدار واحد هما متساويان.

مقتضيات الحدّ والتعريف

ثمّ يتطرّق ابن سينا إلى الحدود (التعاريف)، فيذهب إلى أنّها أحكام لا يستغنى عنها في إقامة البرهان؛ ومع ذلك، لا يمكن أن يتوصّل إليها لا بالبرهان، ولا بالقسمة. ذلك لأنّ كلّ برهان يستلزم حدًّا أوسط يستخرج من حدّ أو من رسم ما[١٠١]، أو هو خاصّة عرفت بمجرّد الاستقراء. فإذا كان مستمدًّا من تعريف، فإمّا أن يفتقر إلى برهان يحتاج بدوره إلى حدّ أوسط، وهذا الحدّ إلى حدّ أوسط آخر... وهكذا إلى ما لا نهاية له؛ أو أن يكون مدركًا إدراكًا مباشرًا. فإذا كان مستمدًّا من رسم أو استقراء، لزم على ذلك أنّ الخاصّة العرضيّة التي يدور عليها الرسم أو الاستقراء هي أشدّ مساسًا بالبرهان من الخواصّ الذاتيّة التي يعتمدها التعريف، وهو خلف.

كذلك لا يستطاع التوصّل إلى التعريف بالقسمة، لأنّ الخواصّ الحاصلة عن القسمة، إمّا أن تكون من الأمور المسلّمة، فهي في هذه الحالة غير ناجمة، بطبيعة الحال، عن القسمة، أو أن تكون متساوية في الوضوح، وعندها لا توضح المعرّف قطّ. وهذا يفضي بنا إلى أنّ التعريف ينجم عن وضع المراد تعريفه تحت جنسه الخاصّ، وتعيين فصوله الخاصّة به. وبالجمع بين هذين الأمرين في الذهن يحصل التعريف[١٠٢].

---

(١٠٠)المصدر نفسه، ص ٧٢.

(١٠١)الرسم يختلف عن التعريف (أو الحدّ) في أنّه يقوم على صفات عرضيّة في المحدود، في حين أنّ التعريف (أو الحدّ) يقوم على الخصائص الذاتيّة فيه.

(١٠٢)إبن سينا، كتاب النجاة، ص ٧٨.

أنواع المغالطات

وفي ختام هذا البحث في المنطق عرض مجمل للمغالطات، على غرار ما كان مألوفًا في مثل هذه الأبحاث الإسلاميّة. والمغالطات، في ما يذكر ابن سينا، إمّا في اللفظ أو في المعنى، وهي إمّا أن ترد متعمّدة أو غير متعمّدة. فالمغالطات اللفظيّة قد تكون ناتجة عن التباس في التعبير، أو خطأ في التركيب، أو أيّ خطأ آخر قد يعرض في الألفاظ التي تتركّب منها القضيّة. وأمّا المغالطات في المعنى فقد تنجم عن الدور أو المصادرة أو أخذ ما ليس بعلّة علّة أو جمع المسائل في مسألة، إلخ[١٠٣].

موضوع العلم الطبيعيّ

يبدأ ابن سينا كلامه عن الطبيعة بالنظر في موضوع العلم الطبيعيّ، وهو كما يقول، «الأجسام الموجودة بما هي واقعة في التغير»[١٠٤]. ومع أنّ وجود هذه الأجسام، التي هي موضوع هذا العلم، من الأمور المسلّمة في العلم الطبيعيّ، فإنّ إثبات المبادئ التي يقوم عليها هذا العلم هو من شأن علم أرقى منه هو علم ما بعد الطبيعة، أو «العلم الكلّيّ». وهذه المبادئ تستمدّ منه كحقائق بديهيّة. إذ ليس ينبغي لكلّ علم من العلوم الخاصّة أن يبرهن المسلّمات أو المقدّمات التي يقوم عليها هذا العلم.

مقوّمات الأجسام الطبيعيّة

ومن هذه المبادئ أو المقدّمات، التي يذكرها ابن سينا، القول إنّ الأجسام الطبيعيّة مركّبة من مادّة وصورة، وأنّها من حيث هي مادّة، فهي قابلة للامتداد المكانيّ؛ ومن حيث هي صورة، فهي قابلة لبعض الخواصّ الجوهريّة أو العرضيّة. يضاف إلى هذين المبدأين الطبيعيّين مبدأ ثالث غير طبيعيّ هو العقل الفعّال، وهو علّة تكوّنها من مادّة وصورة. ومع أنّ البحث في هذا المبدأ بحدّ

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٨٩ وما بعد.
(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٩٨.

ذاته ليس من شأن العلم الطبيعيّ، فلا بدّ من القول ههنا أنّه يساعد على استبقاء الكمالات الأولى والثواني في الكائنات الطبيعيّة، وذلك عن طريق ما لها من القوى الطبيعيّة الأولى، التي تولّد بدورها القوى الثانويّة في الكائنات. فالأفعال التي تصدر عن الأجسام، هي من جملة الكمالات الثانويّة التي تنبثق عن هذه القوى. وهذه القوى ثلاثة أنواع: الأوّل قوى طبيعيّة تحفظ الأجسام وكلّ ما يتفرّع منها في حالتها الطبيعيّة من حركة وسكون ضرورةً؛ والثاني، قوى نفسيّة (أو حيويّة) تحفظ هذه الأجسام بواسطة أعضاء حيويّة تعمل أحيانًا بطريقة اختياريّة، وأحيانًا أخرى، بطريقة اضطراريّة، شأن النفس في وظيفتها النباتيّة، أو الحيوانيّة، أو الناطقة؛ والثالث القوى (أو النفوس) الفلكيّة[١٠٥] التي تعيّن حركات الكواكب الإراديّة وفقًا لسنّة ثابتة.

وتنقسم صور الأجسام الطبيعيّة كذلك إلى صور لا تفارق الأجسام، وأخرى تفارقها. والقسم الثاني تتعاقب فيه الصور على المادّة، فينشأ من هذا التعاقب ظاهرة التكوّن والفساد في الكائنات الطبيعيّة. وهذا التعاقب يفترض، إلى جانب توالي الصور على المادّة التي تتقبّل الصورة، وجود عامل ثالث هو العدم، وهو شرط لازم من شروط الكون والفساد، وإن كان شرطًا بالعرض. وهكذا، فحدوث حالة ما (أ) ممكن فقط متى كان هنالك عدم مقابل لـ (أ). وهذا يعني ضمنًا، على ما يرى المؤلّف، أنّ الأحداث تجري بحسب سياق منطقيّ ثابت، وأنّها رهن «بترتيب حكميّ» لا مجال فيه للأحداث الطارئة أو الصدفة العابرة[١٠٦].

ويقف ابن سينا من مسألة قابليّة المادّة للتجزئة موقفًا معارضًا ينفي به صراحة المذهب الذرّيّ. ولا فرق عنده، في هذا الباب، بين رأي ديمقريطس في الأجزاء الذرّيّة. ورأي أنكساغوراس في الأجزاء المتشابهة Homoeomera،

(١٠٥) ابن سينا، كتاب النجاة، ص ١٠٠. إنّ النفوس السماويّة تبعث الحركة الجزئيّة لكلّ من الكواكب السيّارة بفعل صادر عن رويّة، فلذلك وصفت هذه الحركات بأنّها إراديّة، تمييزًا لتلك النفوس عن سائر القوى الطبيعيّة أو القسريّة.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

لأنّ إثبات هذا المذهب في شكليه هذين ممتنع منطقيًا. ذلك لأنّ الأجسام، إذا افترض أنّها تتألّف، بناء على المذهب الأوّل، من أجزاء غير قابلة للقسمة، فإنّ مثل هذه الأجزاء، إمّا أن تكون مماسّة لأجزاء أخرى مجاورة لها، وفي هذه الحالة لا تكون غير منقسمة، أو أن تكون مماسّة على سبيل الاختراق أو التداخل، وفي هذه الحالة يمتنع أن ينشأ منها مقدار أو جسم[١٠٧]. وبناء على المذهب الثاني تبيت الحركة ممتنعة.

لواحق الأجسام الطبيعيّة

في المقالة الثانية من العلم الطبيعيّ، يعالج ابن سينا لواحق الأجسام وهي: الحركة والسكون، والزمان والمكان والخلاء، والتناهي واللاتناهي، والتماس والالتحام، والاتّصال والتتالي. على أنّ معالجته لهذه الأمور لا تنطوي على الكثير من الابتكار، وإنّما هي مجرّد عرض لهذه المفاهيم يجري فيه على النهج الأرسطوطاليّ.

فهو يعرف الحركة بأنّها «فعل وكمال أوّل للشيء الذي بالقوّة، من جهة المعنى الذي هو له بالقوّة»[١٠٨] وعليه فالحركة تفترض وجود حامل ما قابل للتحوّل المطّرد من القوّة إلى الفعل، يمكن إسناده إلى جميع المقولات باستثناء مقولة الجوهر. ذلك لأنّ «كون الجواهر وفسادها ليس بحركة، بل هو أمر يكون دفعة واحدة»[١٠٩].

ومع ذلك فالحركة ليست صفة خاصّة من صفات الجسم، لذا كانت تستدعي وجود سبب لها خارج عن الجسم القابل للحركة. فالحركة عندما تكون ملازمة للجسم يقال عنه إنّه متحرّك بذاته، وإلّا كانت حركته ناجمة عن محرّك خارجيّ. وعندما يكون متحرّكًا بذاته، فإنّ حركته إمّا أن تكون متقطّعة فتوصف بأنّها إراديّة، أو أن تكون متواصلة فتوصف بأنّها طبيعيّة. وكذلك الحركة الطبيعيّة

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ١٠٢ وما بعد.
(١٠٨) المصدر نفسه، ص ١٠٥، قابل: Aristotle, *Physics*, III 201a 10.
(١٠٩) ابن سينا، كتاب النجاة، ص ١٠٥.

نوعان: فهي إمّا إراديّة أو قسريّة. والسبب الأقصى للحركة الثانية هو الطبيعيّة، وللحركة الأولى هو النفس الفلكيّة[١١٠].

الحركة الإبداعيّة

لكن وراء الطبيعة والنفس السماويّة كلتيهما مبدأ أوّل لكلّ حركة في الكون هو الحركة الأزليّة المستديرة الخاصّة بالفلك الأقصى. ومثل هذه الحركة، لما كانت بغير نهاية، وجب أن تكون واحدة بالعدد، ومستديرة. إذ إنّ الحركة المستقيمة التي من طبيعتها أن تنكفئ أو أن يعقبها سكون، يمتنع أن تكون بغير نهاية.

ويصف ابن سينا هذه الحركة الأولى بأنّها «إبداعيّة»، بخلاف أنواع الحركات الأخرى في عالم الكون والفساد، التي هي «لا إبداعيّة». والقوّة التي تولّد هذه الحركة الابداعيّة يقتضي أن تكون بلا نهاية، وإلّا امتنع أن يكون فعلها أزليًّا، ووجب أن تكون مفارقة للمادّة وإلّا لم تكن بلا نهاية. ولكنّها لمّا كانت مفارقة للمادّة، كان لا بدّ من أن تفعل عن طريق قوّة مقارنة للمادّة هي النفس. والنفس ذات قابليّة طبيعيّة لتلقّي الفعل المفارق.

عالم الكون والفساد

وقبل أن يبحث ابن سينا في طبيعة هذه القوّة المفارقة، التي تفعل في الأجسام السماويّة، وكذلك في عالم الكون والفساد بتوسّط النفوس الفلكيّة، يتطرّق إلى البحث في موجودات ذلك العالم التي تؤلّف الموضوع الخاصّ بعلم الطبيعة.

إنّ «الأجسام الكائنة الفاسدة» تنجم، كما يقول، عن تركيب عنصرين أو أكثر من العناصر الأربعة، التي تتباين بفعل الطبائع الأربع المتضادّة، وهي الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة. فاثنتان من هذه الطبائع فاعلتان، واثنتان

(١١٠) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

منفعلتان. ولكي يكون الجسم قابلًا للتماسك من جهة، وقابلًا للانحلال من جهة ثانية، ينبغي أن يكون مركّبًا - على الأقلّ - من طبيعة فاعلة وطبيعة منفعلة. ومن الآراء التي تدور حول تعيين ماهيّة هذه الطبائع يختار ابن سينا الرأي القائل إنّها كيفيّات ملازمة لصور جواهر الأجسام وليست صفات مميّزة لأفرادها. ذلك لأنّ هذه الكيفيّات أو آثارها تتجلّى دائمًا بطبيعتها في هذه الأجسام، إمّا بصورة حرارة أو برودة، رطوبة أو يبوسة، وحركة أو سكون. ولا يشذّ عن هذه القاعدة العامّة إلّا الأجرام السماويّة التي هي غير مركّبة. وبالتالي غير قابلة للكون أو الفساد، أو لأيّة حركة طبيعيّة من حركات العناصر[١١١]، إذ إنّ تحرّكها الوحيد هو الحركة «الابداعيّة» المستديرة التي مرّ ذكرها.

عالم الأفلاك

تبدأ الأجسام السماويّة بكرة القمر، والذي يميّزها فضلًا عن بساطة تركيبها واستدارة حركتها، أنّها لا خفيفة ولا ثقيلة، ولا هي قابلة لأيّة طبيعة من الطبائع المتضادّة. وهي، إلى ذلك، ذات نفوس، أي إنها كائنات حيّة[١١٢].

ويتجلّى الفعل الابداعيّ لهذه الأجسام السماويّة بطرق مختلفة. فهي أوّلًا، مع أنّها غير فاعلة لأي من الطبائع المتضادّة الأربع، إلّا أنّ باستطاعتها أن تحدث مثل هذه الطبائع في الموجودات المادّيّة؛ كما نرى من تبريد الأفيون، وتسخين بعض النباتات... إلخ[١١٣]. وباستطاعتها، فضلًا عن ذلك، أن تحدث آثارًا علويّة عن طريق فعلها في العناصر في عالم ما تحت القمر بأن تولّد ظاهرة الحياة في هذه العناصر متى تركّبت بالنسبة المطلوبة. وظواهر الحياة التي تميّز أدنى أنواع النبات عن الجماد هي التغذية والتنمية والتوليد. وكلّما ارتفعت تلك النسبة، ازداد استعداد الكائن المركّب لقبول ما هو أرقى من أشكال الحياة. وهكذا فإنّ حياة الحيوان والإنسان تنشأ بفضل فاعليّة هذه الأجسام الفلكيّة، لكنّ

(١١١)يعني التحرّك إلى أعلى أو إلى أسفل.
(١١٢)إبن سينا، كتاب النجاة، ص ١٤٤ وما بعد.
(١١٣)المصدر نفسه، ص ١٥٠ وما بعد.

النفس، من حيث هي مبدأ الحياة، تفيض عن أدنى «العقول المفارقة» أي العقل الفعّال، وهو الفاعل الأصيل للكون والفساد في عالم ما تحت القمر، و«واهب الصور» فيه[١١٤].

النفس

إنّ التعريف العامّ للنفس هو أنّها «كمال أوّل لجسم طبيعيّ آليّ»، أمّا من حيث ما يتولّد وينمو ويغتذي (شأن النفس النباتيّة)، وأمّا من حيث ما يدرك الجزئيّات ويتحرّك بالإرادة (شأن النفس الحيوانيّة)، أو من حيث ما يدرك الكلّيّات ويفعل بالاختيار الفكريّ (شأن النفس الإنسانيّة).

ومع أنّ النفس وحدة، إلّا أنّ لها عددًا من القوى في كلّ مرتبة من مراتبها الثلاث، كما يتبيّن من الرسم البيانيّ الذي يلي هذا الكلام. والملاحظ من هذا الرسم، أنّ الغرض الذي ينشده ابن سينا في موضوع النفس وقواها المختلفة، لا ينحصر في علم النفس الخالص، لأنّ جانبًا كبيرًا من هذه النظريّة يتّصل بصورة مباشرة بقضايا المعرفة، وينتهي من وراء ذلك إلى علم الكونيّات وما بعد الطبيعة. وهذه الظاهرة، كما أشرنا في ما يتّصل بالفارابي، إنّما هي جانب من الدور المركّب الذي تنيطه الأفلاطونيّة الجديدة العربيّة بالنفس بصورة عامّة، وبالعقل بصورة خاصّة.

(١١٤) المصدر نفسه، ص ١٥٠ وما بعد.

قوى النفس

١ النفس النباتيّة:

القوّة الغاذية

القوّة المنميّة

القوّة المولّدة

٢ النفس الحيوانيّة:

القوّة المحرّكة

القوّة المدركة

القوّة الباعثة

القوّة الفاعلة

من خارج: (الحواسّ الخمس أو الثماني)

من داخل:

(القوّة النزوعيّة

شهوانيّة غضبيّة)

الحسّ المشترك (فنطاسيا)

المصوّرة

المركّبة

الواهمة

الحافظة

٣ النفس الناطقة:

العقل النظريّ

العقل العمليّ

العقل الهيولانيّ (الممكن)

العقل بالمَلَكة - القدسيّ

العقل بالفعل

العقل المستفاد[١١٥]

(١١٥)المصدر نفسه، ص ١٥٨ وما بعد، و: Rahman, *Avicenna's Psychology*, p. 34 f.

وإذا نحن أخذنا بعين الاعتبار جانب المعرفة في هذه النظريّة، بدا لنا فورًا كيف يجيء العقل في قمّة القوى النفسيّة، التي تبدأ بالوظائف النباتيّة، وترتفع تدريجيًّا من القوّة الحسّيّة إلى المتخيّلة والحافظة، إلى أن تنتهي إلى العاقلة الناطقة. وقد أدخل ابن سينا بعض التعديل على نظريّة أرسطوطاليس في الإحساس، فميّز في حاسّة اللمس بين أربع من القوى الفرعيّة تقابل الإحساسات الأربعة: بالحار والبارد، والرطب والجاف، والصلب واللين، والخشن والأملس. وقد لمح إليها أرسطوطاليس لكنّه لم يبرزها في بحثه[١١٦].

ومن تعديلاته إظهار الترابط بين الحسّ المشترك والقوّة المتخيّلة (فنطاسيا)، وكذلك إضافة قوّة باطنيّة مستقلّة يسمّيها «الواهمة»، يتمكّن بها الحيوان من أن يميّز غريزيًّا بين ما هو مرغوب فيه، وما هو مهروب منه[١١٧]. ومثل هذه المدركات تختزن في القوّة الحافظة التي تقابل، بهذا الاعتبار، القوّة المتخيّلة التي فيها تحفظ صور المحسوسات المادّيّة العاديّة.

مراتب القوى العاقلة

وعندما ننتهي إلى القوّة الناطقة نجدها ذات شعبتين أساسيّتين: الأولى عمليّة والثانية نظريّة. فالشعبة العمليّة هي مصدر الحركة والفعل في الأعمال التي تتمّ برويّة، وهي ذات صلة بالقوّة النزوعيّة والقوّة المتخيّلة - الواهمة، وبذاتها. فهي في الحالتين الأوّليين تعمل بالاشتراك مع تلك القوى، في مباشرة العمل والإسراع به، أو توجيهه وتنسيقه، كما في الفنون والصناعات الإنسانيّة. وهي في الحالة الثالثة تبعث بمشاركة العقل النظريّ القواعد الأخلاقيّة العامّة،

---

(١١٦)راجع: *De Anima* II, 422b 25.

(١١٧)ابن سينا، كتاب النجاة، ص ١٦٣. قارن «الخيال الغريزيّ» في كتاب النفس لأرسطو ١٣، ٤٣٤أ٥. ويفترض أرسطو ضمنًا وحدة الخيال والحسّ المشترك في كتاب النفس ٣، ٤٢٩أ حيث يقول: «إنّ الخيال (فنطاسيا) هو حركة ناجمة عن فعل القوّة الحاسّة» التي يدعوها في كتاب الذكر والتذكّر (٤٥٠أ١٢) الحسّ المشترك، واصفًا له هنا بأنّه «قوّة الإحساس الرئيسيّة».

وتفرض على القوى الجسديّة الاعتدال، بحيث تؤمّن انسجامها مع متطلّبات الفضيلة[١١٨].

العقل بالقوّة والعقل بالفعل

أمّا موضوع القوّة النظريّة فهو الصور الكلّيّة. وهذه إمّا أن تكون موجودة بالفعل في حالة مفارقة، وإمّا أن تجرّد من عوارضها المادّيّة بقوّة العقل ذاته. وفي الحالة الأولى تكون معقولة بالفعل، بينما في الحالة الثانية تكون معقولة بالقوّة لا غير. وعلى هذا النحو فإنّ القوّة النظريّة قد تكون قابلة لإدراك هذه الصور إمّا بالفعل وإمّا بالقوّة. إلّا أنّ القوّة تقال على معان ثلاثة: فقد تدلّ أوّلًا على مجرّد القدرة أو الاستعداد للإدراك قبل الخروج إلى الفعل، كما يقال في قدرة الطفل على الكتابة قبل تحصيلها؛ وتدلّ ثانيًا، على القدرة وقد تعيّنت بعض التعيّن، كما في حال الطفل الذي عرف حروف الهجاء وأدوات الكتابة ولم يباشرها. وقد تقال ثالثًا وأخيرًا، على كمال تلك القوّة بالفعل، كما في حالة الخطّاط الذي أتقن فنّ الكتابة، وغدا قادرًا على القيام به متى شاء. ويسمّي ابن سينا الاستعداد الأوّل القوّة المطلقة أو «الهيولانيّة»، والثاني القوّة الممكنة أو المَلَكة، والثالث «كمال القوّة».

وجريًا على هذا المفهوم المثلّث للقوّة، يوصف العقل بأنّه: هيولانيّ أو ممكن أو بالملكة. والعقل قد يسمّى هيولانيًّا إمّا بالمعنى المطلق، قياسًا على الهيولي التي هي لا صورة لها بحدّ ذاتها، ولكنّها الحامل لكلّ صورة ممكنة؛ أو بالمعنى المحدّد، من حيث إنّها مكان «المعقولات الأولى»، أعني مبادئ البرهان الأولى التي تدرك بالبديهة، والتي عليها تقوم «المعقولات الثواني»[١١٩].

---

(١١٨) ابن سينا، كتاب النجاة، ص ١٦٤.
(١١٩) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

العقل بالملكة بين القوّة والفعل

أمّا العقل بالملكة، فيجوز اعتباره، من ناحية، عقلًا بالفعل، ومن ناحية أخرى، عقلًا بالقوّة. فهو عقل بالفعل بالنسبة إلى مراتب العقل العليا التي يبلغها عندما يدرك المعاني الكلّيّة، ويدرك كذلك أنّه يدركها، وعندها يسمّى العقل بالفعل. أو هو عقل بالقوّة بالنسبة إلى مرتبة الفعل المطلق، عندما يصبح إدراكه للكلّيّات مستقلًا عن السياق الطبيعيّ، وناجمًا عن عامل ما ورائيّ أو مفارق هو الذي يدبّر شؤون عالم الكون والفساد بما في ذلك سبل المعرفة في هذا العالم، أي العقل الفعّال، فيسمّى عند هذه المرتبة العقل المستفاد.

العقل المستفاد والفعّال والقدسي

وببلوغ مرتبة العقل المستفاد يمكن القول إنّ الإنسان قد بلغ الكمال الذي هو غايته القصوى، ويقترب بذلك من الكائنات العليا في ما وراء عالم الطبيعة[١٢٠]. وهذا «الاتّصال» بالعقل الفعّال، في اعتقاد ابن سينا، ليس هو سرّ مصير الإنسان فحسب، بل هو كذلك سرّ عمليّة المعرفة ككلّ. إذ لما كان العقل الفعّال هو مستودع جميع المعقولات أو الكلّيّات، فهو يمنح العقل الإنسانيّ، عندما يبلغ درجة الاستعداد للتلقّي التي نسمّيها عقلًا مستفادًا، الصور المكتسبة التي تؤلّف مجموع معارفه. على أنّ هذا «الاكتساب» ليس على وتيرة واحدة عند جميع الناس، ذلك لأنّ قابليّة الإدراك عند بعضهم قد تعظم إلى حدّ لا يحتاجون عنده إلى تعلّم، بل يصبحون قادرين على إدراك الكلّيّات مباشرة، بفضل قوّة فطريّة فيهم يدعوها المؤلّف العقل القدسي، ويعتبرها نعمة إلهيّة اختصّ بها فئة قليلة من الناس[١٢١]، ميزتها الرئيسيّة القدرة على إدراك الحدّ الأوسط في القياس بصورة مباشرة، والاستغناء جملة عن التعلّم أو الاستقراء[١٢٢].

---

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ١٦٠.
(١٢١) المصدر نفسه، ص ١٦٧.
(١٢٢) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص ٣٧٠.

أمّا ترتيب القوى العاقلة في النفس فقد وصفها ابن سينا بعبارات التسخير أو الخدمة، فوضع في أعلاها العقل القدسي، وجعل دونه العقل بالفعل، يليه العقل بالملكة، ثمّ العقل الهيولانيّ. فالعقل العمليّ، فالقوّة الواهمة فالحافظة فالمتخيّلة... وهكذا إلى أن نصل إلى أدنى قوى النفس، وهي القوّة الغاذيّة[١٢٣].

العقل القدسي ونظريّة النبوة

ينطوي مفهوم العقل القدسي عند ابن سينا على أمر هامّ جدير بالإيضاح، هو تأثيره في نظريّة النبوة. فقد ورد معنا أنّ الفارابي نسب النبوة إلى مرتبة استثنائيّة من الكمال تبلغها القوّة المتخيّلة في النفس. أمّا ابن سينا فلعلّه تنبّه لما تحمله هذه النظريّة من انتقاص من مقام النبوة، فعمد من ثمّ إلى إسناد النبوة إلى العقل القدسي، الذي وصفه بأنّه أسمى درجة يستطيع العقل الإنسانيّ بلوغها. ومع أنّ هذا الرأي، بطبيعة حاله، أكثر انسجامًا مع مقام النبوة في الإسلام، فقد أثار - مع ذلك - مشكلة واحدة على الأقلّ، لم يستطع ابن سينا التملّص منها، وهي مسألة المعرفة النبويّة من حيث صلتها بالجزئيّات دون الكلّيّات.

إنّ العلّة القصوى للكون والفساد في العالم هي، في عرفه، الأجرام السماويّة. وحركات هذه الأجرام، لما كانت من جملة الجزئيّات، اقتضى أن تكون ناجمة عن إدراك القوى المفارقة الجزئيّ، وهذه القوى، هي النفوس السماويّة التي تعمل بتوسّط قوى مادّيّة، كما ينبغي لجميع النفوس أن تفعل. ولما كانت هذه الحركات تابعة لسلسلة معيّنة من العلل، كان لا بدّ للنفوس السماويّة من أن تكون على علم بجميع أنواع الأحداث التي يحتمل وقوعها في المستقبل. ومع أنّ هذه الأحداث داخلة في العلم الغيبيّ السابق الخاصّ بالمحرّك السماويّ، إلّا أنّها لا تدخل عادة في علمنا، لما يعتور قوانا العاقلة من نقص، لكنّها ليست - لهذا الداعي - ممتنعة على العلم بذاتها[١٢٤]. وبناء عليه

(١٢٣) ابن سينا، كتاب النجاة، ص ١٦٨.
(١٢٤) ابن سينا، أحوال النفس، ص ١١٤ وما بعد.

فالاتّصال بها غير ممتنع، لا على العقل العمليّ المؤيَّد بقوّة التخيّل، في باب الحركات أو الأحداث الجزئيّة، من جهة، ولا على العقل النظريّ، في ما يختصّ بالصور الكلّيّة العقلية، من جهة ثانية. وهذا الإمكان، كما سبقت الإشارة، مرتبط باختلاف القابليّات العقليّة، المقدورة لشتّى الأفراد، لا سيّما حيث يكون العلم بالجزئيّات ناجمًا عن الاتّصال بالنفوس السماويّة. وهذه القابليّة ضئيلة نسبيًّا عند بعض الناس، وذلك بداعي ضعف قواهم المتخيّلة، بينما هي في بعضهم الآخر قد تبلغ من الإرهاف درجة نستغني عندها عن الحواسّ التي من عادتها أن تستند إليها، وتغدو قادرة على أن تسعف القوّة العاقلة في إتمام «الاتّصال» بالقوى المفارقة، التي تتيح لها العلم النبويّ بالجزئيّات، بل إنّها تقرن هذه الجزئيّات بأصوات مسموعة وأشكال منظورة، على نحو ما يجري في المنام من مشاهدة الأشباح[١٢٥].

الحدس

وكذلك القوّة النظريّة، فإنّها ذات مراتب من الكمال مقابلة لكمال قوّة الحدس فيها. وهي القوّة التي تدرك مبادئ المعرفة الأوّليّة التي تقوم على أساسها، بالنهاية، كلّ معرفة. ولما كانت درجات هذا الإدراك متفاوتة أصلًا، جاز - ولا شكّ - أن تكون قوّة الحدس هذه، عند بعض الناس، ضعيفة إلى حدّ يسوغ عنده اعتبارها غير موجودة؛ في حين أنّها قد تبلغ، عند بعضهم الآخر، نسبة خارقة، «فيمكن إذن أن يكون شخص من الناس، مؤيَّد النفس بشدّة الصفاء، وشدّة الاتّصال بالمبادئ العقليّة، إلى أن يشتعل حدسًا، أعني قبولًا لإلهام العقل الفعّال في كلّ شيء»[١٢٦]. وعندما يبلغ هذه المرتبة، تظهر له صور المدركات المخزونة في العقل الفعّال فورًا، وبذلك يدرك، دون عناء أو بحث، تلك القضايا التي لا تتهيّأ للآخرين معرفتها إلّا بالاستدلال وبمساعدة المعلّمين. وللتثبّت من صحّة هذا الافتراض، يكفي التنبّه إلى ما بين الصور العقلية والنفس

(١٢٥) المصدر نفسه، ص ١١٨ وما بعد.
(١٢٦) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

الإنسانيّة من آصرة قربى، فطبيعتهما كلتاهما مفارقة للمادّة، وهما قابلتان، مع ذلك، لضرب من الاقتران بالمادّة. فالنفس التي تعمل عادة في الجسد، باعتبار أنّه مجالها المحدود، قد تتجاوز، مع ذلك، هذا المجال، وتعمل في مناطق ماديّة أبعد فتحدث فيها حركة أو سكونًا، حرارة أو برودة؛ صلابة أو ليونة، وما يقترن بذلك من ظواهر طبيعيّة كالبرق والزلازل والأمطار والرياح. . إلخ وهذه هي الظواهر التي ندعوها المعجزات والخوارق[١٢٧].

تفاوت الناس في مراتب الإدراك

ويعمد ابن سينا، في ضوء نظريّة النبوة واجتراح المعجزات هذه، إلى تصنيف الناس إلى أربع فئات. الأولى تشمل أولئك الذين بلغت فيهم القوّة النظريّة حدًّا من الصفاء لا يحتاجون معه إلى معلّم بشريّ، في حين تكون قوّتهم العمليّة قد بلغت هي الأخرى، ذروة يستطيعون معها، بفضل قوّة خيالهم المرهف، أن يظفروا مباشرة بمعرفة الأحداث الحاضرة والمستقبلة، ويتمكّنون من إحداث الخوارق في عالم الطبيعة. وتأتي بعدها فئة الذين ظفروا بكمال قوّة الحدس، لكن دون قوّة التخيّل. وبعدهم أولئك الذين اكتملت فيهم القوّة النظريّة لكن دون القوّة العمليّة. وأخيرًا فئة الذين فاقوا أبناء جنسهم بمدى قدرتهم العمليّة لا غير. فالفئة الأولى هم أهل الرئاسة، لأنّهم مواطنون في عالم العقل بفضل عقولهم؛ وفي عالم النفوس بفضل نفوسهم؛ وفي عالم الطبيعة، لأنّهم أكفّاء للتسلّط عليه ولتدبير شؤونه. والفئة الثانية هم أهل السلطة السياسيّة الفرعيّة، تتبعها الفئة الثالثة التي تشمل جماعة الأشراف جملة. أمّا أولئك الذين ليس لهم أي من تلك القوى الخارقة، لكنّهم مع ذلك جاهدون في مواصلة تحصيل الفضائل العمليّة، فيتميّزون عن أفراد الطبقة العاديّة، لكنّهم ليسوا جديرين باللحاق بإحدى الفئات العليا[١٢٨].

---

(١٢٧)المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(١٢٨)المصدر نفسه، ص ١٢٥ إلخ.

حشر الأجساد ومعاد الأرواح

أمّا مشكلة خلود النفس أو بقائها بعد الموت، فإنّ موقف ابن سينا منها لا يخلو من الإبهام خلوًا تامًّا. فحشر الجسد بعد الموت، وما يصيبه من سعادة أو شقاء في الحياة الثانية، قد نصّ عليه القرآن بوضوح، فتعذّر على الفيلسوف، لهذا السبب، أن يثير حوله التساؤلات. أمّا «المعاد الروحانيّ» أو مصير النفس في الحياة الأخرى، فمن صميم المشاغل الفلسفيّة. ومع أنّ القرآن قد لمح إليه، إلّا أنّه داخل كذلك في نطاق البحث الفكريّ. وهذا النوع الثاني من الحشر، هو الذي يثير اهتمام «الحكماء الإلهيّين» الذين يتوقون أبدًا إلى السعادات الروحيّة في الحياة الآخرة. وإن هم اضطرّوا إلى الأخذ باللذّات الجسديّة، فعلى تكرّه منهم؛ لأنّ السعادة التي ينشدون تشمل «مقاربة الحقّ الأوّل» التي توجب تحرّر نفوسهم، لا سيّما جانبها العاقل، من التوكّز على ارتباطها بالجسد. وهذه السعادة التي تقوم على التكامل في أسمى قوى النفس، وهي القوّة العاقلة، هي بطبيعة الحال أرقى من اللذّة أو الكمال في القوى الجسديّة الدنيا.

سعادة النفس وشقاؤها

«إنّ النفس الناطقة كمالها الخاصّ بها أن تصير عالمًا عقليًّا مرتسمًا فيه صور الكلّ، والنظام المعقول في الكلّ، والخير الفائض في الكل»[١٢٩]. وهذا العالم يقع تحت سلطة «المبدأ الأوّل» لجميع الأشياء. وتجيء بعده الجواهر المفارقة، ثمّ الجواهر الروحانيّة التي تتّصل بالمادّة نوعًا من الاتّصال، وتجيء أخيرًا الأجسام العلويّة. وعندما يتمّ للنفس الحصول على هذا الكمال، تصبح بالواقع عالمًا معقولًا موازيًا للعالم الموجود كلّه، وتغدو متّحدة بالخير المطلق والجمال الحقّ، حيث تحظى بأسمى درجات الغبطة. لكن، ما دام هذا الاتّحاد ممتنعًا عليها، بسبب عنايتها بالجسد واهتمامها برغباته، فهي لا تقوى على نيل شيء من تلك الغبطة إلّا في الأحايين وفي الخلسات، كما يحدث لها عندما

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

تخلّت أحيانًا من الرغائب والمشتهيات وتلتمس اللذّات العقليّة. لكن مثل هذه الغبطة لا تتحقّق تامّة إلّا بعد أن تنعتق النفس إطلاقًا من ربقة الجسد بالموت[١٣٠]. أمّا النفوس التي قصّرت عن هذا الشأو من الشوق إلى الكمال العقليّ (والذي هو في رأي ابن سينا وليد المبادرة الفرديّة)، فإنّها تعاني الشقاء الناجم عن مفارقة الجسد قسرًا. وهذه الحالة تحدث إمّا بسبب التقاعس عن طلب ما هو أفضل، أو عن التشبّث عنادًا بما هو زائف من العقائد[١٣١].

بين الشوق إلى الحقّ والحنين إلى الجسد

إنّ المرحلة التي تستطيع عندها النفس أن تعبر الحدّ الفاصل ما بين حالة الشقاوة الدنيويّة، وحالة السعادة الأخرويّة، لا يمكن في رأي ابن سينا أن تعرف إلّا تخمينًا. إنّما الذي يبدو، على وجه الإجمال، أنّها توافق حصول إدراك عالم العقل إدراكًا تامًّا، بنظامه وجماله وانقياده لسلطة مدبّره. وبازدياد هذا الإدراك في هذه الحياة، يكون مدى استعداد النفس للنعمة الناجمة عنه في العالم الآخر. فكأنّ الإنسان لا يتهيّأ له الخلاص من تعلّقه بالعالم المادّيّ، حتّى يبلغ حنينه إلى عالم العقل ذروة العشق[١٣٢].

بل إنّ هذا التحرّر من الجسد ومشاغله، حتّى بعد الموت، قد يكون أمرًا عسيرًا على النفس، إن لم يكن ممتنعًا. ذلك لأنّ النفس، لما كانت مثقلة بالحنين إلى الجسد ولذّاته، فإنّها تبقى، بعد الموت ممنوّة بحالة جديّة شبيهة بتلك التي كانت فيها في الحياة الدنيا، وتنتابها - فضلًا عن ذلك - ضروب من المشقّات الإضافيّة، ناجمة عن قلّة جدوى ذلك الحنين. ومع ذلك فهذه المشقّات غير دائمة، ولا الآلام الملازمة لها، ما دام ذلك كلّه ناجمًا عن هذا الارتباط الآني بين النفس والجسد. وعندما ينفصم هذا الارتباط، تطهر النفس تمامًا من مشاركة المادّة، وتدخل في حالة الغبطة التي كتبت لها أصلًا.

---

(١٣٠)قارن النجاة، ص ٢٩٣.
(١٣١)ابن سينا، أحوال النفس، ص ١٣٤.
(١٣٢)المصدر نفسه، ص ١٣٥.

ولمّا كان شوق النفس إلى مصيرها العقليّ هو العامل في انعتاقها النهائيّ، فإنّ النفس الجاهلة التي لا تبلغ في الحياة هذه المرتبة، تتحوّل - إلّا إذا كانت قد اتّسمت ببعض الرذائل - إلى حالة من الانفعال أو الغفلة شبيهة «بالأعراف» القائم بين النعيم والجحيم في رائعة دانتي الإلهيّة. وإلّا فإنّها تقاسي تلك الشقاوات التي هي نتيجة حنينها إلى الجسد الذي فطمت عنه[١٣٣].

موضوع العلم الإلهيّ

هذا البحث في النفس ومصيرها في الحياة الآخرة، يمهّد السبيل للتحوّل إلى موضوع أعلى، هو علم ما بعد الطبيعة (الإلهيّات) الذي يعالج «الماهيّات المفارقة للمادّة بالقوام والحدّ»، أو كما قيل فيه أيضًا: إنّه البحث عن «الأسباب الأولى للوجود الطبيعيّ والتعليميّ، وعن مسبّب الأسباب أو مبدأ المبادئ، وهو الله تعالى جدّه»[١٣٤].

ولكن، هل ينبغي لنا أن نعتبر الكائن الأسمى الموضوع الذي يدور عليه علم ما بعد الطبيعة؛ أو كما يسمّيه ابن سينا العلم الإلهيّ أو الفلسفة الأولى أو الحكمة المطلقة؟ إنّ هذا السؤال يثير مشكلة منهجيّة كبرى. لأنّ المواضيع الخاصّة بعلم من العلوم، في ما يقرّر ابن سينا، هي أمور وجودها، كما مرّ معنا في علم الطبيعة، إمّا أن يكون قد تقرّر بالبرهان، أو أن يكون بيّنًا بنفسه، أو ثابتًا بالحدس. أمّا وجود الله، وسائر العلل الأولى، فقد وردت البراهين عليه في هذا العلم لا في أيّ علم آخر[١٣٥]. لذلك كان الأولى أن يعتبر الكلام عن الله تعالى أحد مطلوبات العلم الإلهيّ، وليس الموضوع الخاصّ به. أمّا موضوعه فهو يذكر بوضوح أنّه «الموجود بما هو موجود»، لأنّ الوجود على هذا النحو، هو وحده ما تصحّ عليه جميع المقولات التي يدور عليها كلّ علم من العلوم الجزئيّة. وعليه «فالموضوع الأوّل لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود،

(١٣٣)المصدر نفسه، ص ١٣٨.
(١٣٤)إبن سينا، كتاب الشفاء (الإلهيّات)، ص ٤.
(١٣٥)المصدر نفسه، ص ٧ وما بعد.

ومطالبه الأمور التي تلحقه بما هو موجود من غير شرط»[١٣٦]. وبعض هذه الأمور هي من قبيل الأنواع، مثل الجوهر والكيفيّة والكمّيّة؛ وبعضها الآخر من قبيل العوارض الخاصّة، مثل الوحدة والكثرة، والقوّة والفعل، والجزئيّ والكلّيّ، والممكن والواجب.

أقسام العلم الإلهيّ

وعلى أساس هذه التمييزات الأوّليّة يجوز أن نقسم «العلم الكلّيّ» إلى ثلاثة أقسام فرعيّة: الأوّل يدور على أسباب الوجود القصوى عامّة، وعلى الله تعالى الذي هو «السبب الأوّل»، بصورة أخصّ. وقد نسمّي هذا القسم بعلم الأسباب؛ والثاني يدور على خواصّ الوجود وأحكامه الأساسيّة، ويحسن أن ندعوه بعلم الوجود؛ والثالث يختصّ بالمبادئ الأساسيّة التي تقوم عليها العلوم الجزئيّة، ويجدر بنا أن نطلق عليه اسم الأسس الماورائيّة للمعرفة[١٣٧].

إنّ فكرة «الوجود» نظير سائر المفاهيم «المتعالية»، كالواحد والشيء والضروريّ، يدركها العقل مباشرة لأنّها أبسط المفاهيم؛ وعلى ذلك يتعذّر إيضاحها أو تعريفها بالرجوع إلى مفاهيم أخرى. بل هي بالواقع عامّة إلى حدّ لا ندرك معه نقيضها وهو «اللاوجود» إلّا بالإشارة الجانبيّة إليه[١٣٨].

الجواهر والأعراض

وينقسم الوجود إلى وجود ضروريّ، أو واجب بذاته، ووجود عرضيّ أو واجب بغيره. والأوّل من هذين هو المدلول الأصيل ومرده إلى الجوهر، إذ هو بمثابة الحامل لجميع المحمولات، والمحلّ لجميع الأعراض.

---

(١٣٦) المصدر نفسه، ص ١٣.

(١٣٧) ابن سينا، كتاب الشفاء (الإلهيّات)، ص ١٤، قابل: الفارابي أعلاه ص ١٦٥. إنّ البحث في أوائل البرهان وارد في قسم مستقلّ من مؤلّف أرسطو ما بعد الطبيعة هو الكتاب الرابع. على أنّه في الكتاب الأوّل منه (I 983a-f) وفي الكتاب الرابع (IV, 1003a-20f) لا يذكر بوضوح صلته بعلم ما بعد الطبيعة.

(١٣٨) المصدر نفسه، ص ٣٢، ٣٦.

والجوهر قسمان رئيسيّان، هما الجوهر المادّيّ، والجوهر المفارق. وهذا الأخير إمّا أن يكون على صلة ما بالجسد، كما لو كان صفة من صفاته أو محرّكًا له؛ أو أن لا تربطه به أيّة صلة، وعندها يكون في مرتبة من مراتب النفس والعقل على التوالي.

والجوهر المقترن بالمادّة أو الجسم يتّصف أساسًا بالوحدة والاستمرار. وتعريف بعض المتكلّمين[١٣٩] للجسم بأنّه من قبيل الجوهر القابل للطول والعرض والعمق، ينزل خواصّ المعرّف العرضيّة بمنزلة الخواصّ الجوهريّة، ولذلك لا يمكن اعتباره تعريفًا بالمعنى الدقيق.

الصلة بين الهيولى والصورة

إنّ العنصرين اللذين يتركّب منهما الجسم هما الهيولي والصورة. فالجسم مبدأ موجود بالقوّة، والصورة مبدأ موجود بالفعل. والذي تشترك فيه جميع الأجسام، الأرضيّة منها والسماويّة، هو قابليّتها لكيفيّة أو لأخرى من الكيفيّات المتضادّة الأوّليّة أو المطلقة، التي تتّصف بها الأجسام، وهي الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة.

وقد شرح ابن سينا صلة الهيولى بالصورة بشيء من التفصيل في كتاب الشفاء. فالهيولى لا يمكن أن تجرّد عن الصورة، لأنّها لو تجرّدت لما كانت قابلة للقسمة، ولا غير قابلة لها؛ ولم يكن لها حيّز. أمّا الأجسام الهيولانيّة فمن المستطاع التدليل على أنّها تختلف عن الماهيّات الرياضيّة والماهيّات المفارقة باعتبار قابليّتها للقسمة وللوجود المكاني، وعلى كلّ، فإنّ الهيولى الجزئيّة مدينة بوجودها الفعليّ للصورة. وليس ذلك على سبيل الترابط، بل على سبيل التبعيّة. ذلك لأنّ الهيولى تعتمد في وجودها على الصورة، كما يعتمد المعلول على العلّة، فإذا زالت الثانية، زالت بزوالها الأولى أيضًا. ويلزم عن ذلك أنّ للصورة

(١٣٩)هذا الرأي نسبه الأشعري إلى النظام (ت ٨٤٥). وهو مفكّر طبيعيّ من مفكّري القرن التاسع، انظر الأشعري، مقالات الإسلاميّين، ص ٣ و٤.

نوعًا من التقدّم في الوجود على الهيولى. ففي حين تعتمد الهيولى في تحوّلها إلى الوجود الحسّيّ على الصورة، ولا تستطيع الوجود منفصلة عنها، فإنّ الصورة تستطيع ذلك، كما هي الحال في الجواهر المفارقة[١٤٠].

الوجود بالقوّة والوجود بالفعل

إنّ تقدّم ما هو بالفعل على ما هو بالقوّة، أو الصورة على الهيولى، هو بحكم الواقع أمر منطقيّ ووجوديّ؛ إلّا أنّ الموجودات الجزئيّة المتعاقبة، يتقدّم منها ما هو بالقوّة على ما هو بالفعل، بحكم الزمان. أمّا باعتبار الكلّيّات، فإنّ ذلك ممتنع لأنّ الذوات الأزليّة موجودة دائمًا بالفعل، وأنّ كلّ ما هو بالقوّة يعتمد في انتقاله إلى الفعل، على ذات سابقة موجودة بالفعل. وهكذا فإنّ الوجود بالفعل بالمعنى المطلق والجازم، هو متقدّم على الوجود بالقوّة، في الوجود والمرتبة كليهما. وإذن فبالإمكان القول، بوجه عامّ، أنّ الوجود بالقوّة من قبيل النقص، والوجود بالفعل من قبيل الكمال. وذلك في كلّ ظاهرة يدخل فيها هذان المدلولان، فإنّه حيثما يوجد النقص أو العيب، فهناك أيضًا حالة من الوجود بالقوّة. وهذا النقص يعتبر أحيانًا مرادفًا للشرّ؛ لكنّ الشيء ما دام موجودًا فهو خير، لأنّ الشرّ هو مجرّد انعدام صفة أو حالة ما[١٤١].

التفاعل بين الفاعل والقابل

وينتقل ابن سينا بعد ذلك إلى بحث الصلة بين العلل - وآخرها «العلّة الأولى» - وبين الوجود، وهو الموضوع الأساسيّ الذي يعالجه العلم الإلهيّ. فمن بين علل أرسطوطاليس الأربع تتميّز العلّة الفاعلة بأنّها العامل الحاسم من حيث صلتها بالوجود، فهي تفيض الوجود على ماهيّة لم تكن ذات وجود، إذ كانت، قبل أن تحظى بهذا الوجود، مفارقة له. وعلى كلّ فهذه الظاهرة الأخيرة ليست ناجمة عن فاعليّة الفاعل بل عن قابليّة المنفعل، لأنّ المعلول إنّما يطرأ

(١٤٠)ابن سينا، كتاب الشفاء (الالهيّات)، ص ٨٣ وما بعد.
(١٤١)المصدر نفسه، ص ١٨١ وما بعد.

عليه الوجود من حيث لم يكن موجودًا من قبل. لذا كان الحدوث مستقلًا عن فعل العلّة الفاعلة التي تفيض الوجود الذاتي على القابل، وإلّا كان دور الفاعل في احداث المعلول مقتصرًا على نقله إلى الوجود، بعد إن لم يكن موجودًا. ومتى حصل في الوجود، استغنى عن الفاعل[١٤٢].

وأنصار هذا الرأي يمثّلون عليه بقولهم أنّ المعلول كالبناء أو النسل، يستمرّ في الوجود بعد توقّف عمل الباني أو الوالد. وهم يستنتجون من ذلك أنّ مهمّة الفاعل قد اقتصرت على الفعل الأصليّ الذي أدّى إلى ظهور المعلول إلى حيّز الوجود. على أنّهم يغفلون عن أنّ الفاعل المقصود في مثل هذه العمليّة، ليس هو السبب الحقيقيّ بل مجرّد العلّة المؤثّرة في بعض المعلولات الطارئة على الماهيّة المقصودة. وأنّه حالما تتوقّف فاعليّتها فيها، تتوقّف كذلك هذه المعلولات[١٤٣]. أمّا السبب الحقيقيّ، فإنّه بدلًا من أن يسبق المعلول، فإنّه يلازمه ويقترن به. وكلّما طالت فاعليّة العلّة في المعلول، ازداد الفاعل كمالًا. ويترتّب على ذلك، أنّ الفاعل الأزليّ أشرف من الفاعل في الزمان ومتقدّم عليه، لأنّه «يمنع مطلق العدم للشيء فهو الذي يعطي الوجود التامّ للشيء»[١٤٤]. وهذا هو مفهوم الفلاسفة للخلق من لا شيء.

الحدوث والإبداع

إنّ المغزى اللاهوتيّ الذي ينطوي عليه هذا التمييز البارع بين «الحدوث» و«الابداع»، من حيث انطباقه على العالم بأسره، ليس بعيد المنال. فالمتكلّمون المسلمون، جريًا على غرار يوحنّا النحوي - كما رأينا - كان دليلهم على وجود الله حدوث العالم في الزمان، أي أنّ العالم لم يكن قبل أن يبدعه الله. أمّا ابن سينا، فإنّه في معرض تدليله على اضطراب هذا الرأي، يشير إلى أنّ هذه الظاهرة ليست مدعاة للاستغراب وحسب، إذ لا يمكن أن يحدث شيء إلّا بعد إن لم

(١٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٦١.
(١٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٦٤.
(١٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٦.

يكن قبلًا، بل أبلغ من ذلك في الغرابة أن ينقطع عمل الفاعل (الله) في العالم، بناء على هذا الافتراض، حالما يبرز العالم إلى حيّز الوجود. وكذلك، فتقدّم العدم على الوجود، إنّما هو أمر عارض، يلزم عن كونه شيئًا مخلوقًا، لا عن فاعليّة خالقه. وواضح أنّه «ليس للفاعل في عدمه السابق تأثير، بل تأثيره في الوجود الذي للمفعول منه»[١٤٥]. والحقّ أنّ الفاعل لا يمكن أن يكون له أيّ تأثير في الأوّل، سواء أكان العالم أزليًا أم غير أزليّ، أي سواء أكان له ابتداء في الزمان أم لم يكن، فلا بدّ له من أن يستمدّ وجوده من فاعله أصلًا. فإذا كان غير أزليّ، فهو يفتقر إلى فاعل في حدوثه واستمرار وجوده على السواء.

العلّة الفاعلة والمعلول المنفعل

ويذهب ابن سينا إلى أنّه ينبغي أن يكون بين العلّة الفاعلة ومعلولها نسبة أو تكافؤ ما. لذلك اقتضى أن يقابل الفعل الصادر عن الفاعل استعداد أو قابليّة في المفعول لقبول الفعل. وهذان الاثنان كلاهما - الفعل والقابليّة - يتعيّن بهما معًا نوع الفعل المطلوب وكيفيّة فعله. ومع ذلك فهناك فارق أساسيّ بين المعلول وعلّته، لا بدّ من الإشارة إليه؛ وهو اعتماد المعلول، في الوجود الذي هو قابل له، على علّته. ومثل هذا الوجود ليس من لوازم المعلول الذاتيّة، وإلّا لكان في غنى تامّ عن فاعليّة علّته، ولم يكن معلولًا أو هويّة منفعلة أصلًا. أمّا العلّة، خلافًا لذلك، فإمّا أن تكون ممكنة أو واجبة، لكنّها لا تعتمد في كلتا الحالتين، على معلولها الخاصّ. ويترتّب على ذلك أنّ العلّة سابقة في الوجود على المعلول، وبهذا الاعتبار متقدّمة عليه في شرف الوجود. فإذا حمل الوجود المطلق على هويّة ما، فإنّ مثل هذه الهويّة تصبح مرادفة لأكثر الموجودات حقّيّة. ومثل هذه الهويّة، لما كانت تغدق الحقيقة على أشياء أخرى، كانت بالتالي الحقّ بذاته، وكان العلم الذي يبحث في طبيعتها هو علم الحقّ المطلق، أو بتعبير آخر: العلم الحقّ بالمعنى المطلق[١٤٦].

---

(١٤٥) ابن سينا، كتاب النجاة، ص ٢١٣.

(١٤٦) ابن سينا، كتاب الشفاء، ص ٢٧٨.

العلّة المادّيّة والعلّة الصوريّة

والبحث في العلل الثلاث الباقية هو كذلك جانب من جوانب هذا «العلم المطلق». فالعلّة المادّيّة، بكلّ ما تتضمّنه من دلالات؛ ابتداء بالهيولى باعتبار صلتها بالصورة، بوجه عامّ؛ أو بالوحدة من حيث صلتها بالعدد، أو الخشب بالنسبة إلى السرير... إلخ - كلّ ذلك مرده إلى مبدأ القوّة أو القابليّة، سواء عنينا به المبدأ القريب أو البعيد. وأمّا الصورة فهي - خلافًا لذلك - بمثابة مبدأ الفاعليّة أو الاستكمال. فالصور الهيولانيّة تحلّ في المادّة وتمنحها الوجود الفعليّ. أمّا الصور المفارقة، فهي مجرّدة تمامًا عن المادّة. ومثلها الأعراض والحركات والأجناس والأنواع، وسائر الخصائص؛ وكذلك أشكال المصنوعات، فهي الأخرى، داخلة في عداد الصور[١٤٧]. وحتّى الصناعة، فمن حيث إنّها تحلّ في ذهن الصانع، يجوز أن تعتبر صورة، بالنسبة إلى موضوعها.

العلل الغائيّة

وتعريف العلّة الغائيّة بتعبيره «ما من أجله يحصل الفعل» وهي بهذا الاعتبار، يجوز أن تكون محمولة على الفاعل، أو على القابل، أو على أمر مغاير لهما. ويشير ابن سينا إلى أنّ البعض قد أنكروا حقيقة هذه العلّة الأخيرة، وذلك أمّا على أساس أنّ كلًّا من هذه العلل لا بدّ لها من علّة، أو لأنّ كلّ ما يجري في العالم إنّما يجري بحكم الصدفة لا غير. لكنّ الأحداث التي تجري صدفة ليست عارضة إطلاقًا، والهوى في الأفعال الإراديّة لا يخلو من غرض قد يقترن بخير ما، إمّا خياليًّا وإمّا عقليًّا، يتّجه نحوه الفاعل بإرادته. أو يهدف إلى ما هو خارج عن الفاعل.

ثمّ إنّ تسلسل العلل الغائيّة إلى غير نهاية لا ينفي حقيقتها. ذلك لأنّه ينبغي لنا، لدى اعتبار العلل الغائيّة، أن نميّز بين وجود الفرد وإمكانيّة استمرار السلسلة

---

(١٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٨٢.

إلى غير نهاية، كشرط له. فوجود الفرد، من حيث غاية الطبيعة القصوى، هو من قبيل المصادفات والأعراض، وليس كذلك تحقيق أغراض الطبيعة العظمى، ممّا قد يتوقّف على تسلسل الشروط إلى ما لا نهاية له، ولكن عرضًا، ما دام الغرض الحقيقيّ الذي تنشده الطبيعة هو استمرار النوع. فتسلسل الأفراد قد يستمرّ إلى الأبد، لكنّه لا يخرج عن كونه عرضيًا بالنسبة إلى الغرض المذكور(١٤٨).

ومع أنّ العلّة الغائيّة شبيهة بالعلل الثلاث الأخرى، إلّا أنّها ذات ميزة خاصّة تفردها عنهن. فهي بالنسبة إلى الفاعل، متقدّمة على العلل الأخرى، إذ إنّ تصوّرها في الذهن أسبق، وهي كذلك أسبق من حيث التعريف، لأنّها داخلة في تعريف العلل الأخرى(١٤٩).

الوحدة والكثرة

ويتناول ابن سينا، بعد ذلك، وبشيء من الإسهاب، مشاكل الوحدة والكثرة في سياقها الفيثاغوريّ - الأفلاطونيّ، والسياق الأرسطوطاليّ لتكافؤ الوجود والوحدة. لكنّه يقف موقف الناقد من رأي أفلاطون، في أنّ الصور العقليّة هي جواهر قائمة بذاتها أزليًا، وأنّها مُثل كلّيّة للكائنات الجزئيّة. ففي رأيه أنّ الدليل الرئيسيّ على فساد هذا التعليم هو التعارض الماثل في أنّ كلّ ما يمكن تصوّره (أي الكلّيّات)، بمعزل عن الملابسات المادّيّة (أي تجسيداته الجزئيّة)، يمكن أن يوجد بمعزل عن هذه الملابسات، في حين أنّنا لا نستطيع أن ندرك هذه الصور العقليّة إلّا بتجريدها من ملابساتها المادّيّة(١٥٠). ونحن، فضلًا عن ذلك، عندما نسند الوحدة إلى الكلّيّ، لا نعني أنّه موجود بالفعل في كلّ من جزئيّاته التي تشاركه في الوجود، بل إنّها بالأحرى قابلة لأن توجد في العديد من الجواهر المؤهّلة لقبولها. وعلى ذلك، فمع أنّ الصورة الكلّيّة تبقى واحدة بالعدد، فهي تتعدّد وتتكثّر بالقوّة(١٥١).

---

(١٤٨)المصدر نفسه، ص ٢٩٠.
(١٤٩)المصدر نفسه، ص ٢٩٣.
(١٥٠)المصدر نفسه، ص ٣١٥.
(١٥١)المصدر السابق.

الأوّل المطلق علّة أولى

والكلام عن معضلة الوحدة والكثرة يقود منطقيًّا إلى البحث في المبدأ الأوّل للوجود، الذي هو الواحد الأسمى. كان أرسطوطاليس قد جعل من هذا «المبدأ الذي يتوقّف عليه عالم السماء وعالم الطبيعة»[١٥٢] الغرض الأقصى للفكر الماورائيّ. ثمّ رفعه أفلوطين إلى ما فوق مستوى الفكر والوجود، حتّى غدا في نظامه وكأنّه المركز الفلكيّ الذي ينبعث منه كلّ نور، وينبثق منه كلّ وجود. أمّا في المفهوم القرآنيّ، فهناك هوّة سحيقة تفصل بين الكائن الحقّ (الله) الذي «ليس كمثله شيء»، والمخلوقات الكثيرة التي أبدعها بأمره المطلق.

وفي رأي ابن سينا أنّ الخاصّيّة الأساسيّة، لهذا «الموجود» الذي يرقى فوق عالم الموجودات الجائزة، هي أنّه واجب وضروريّ ودليل وجوده يرتبط منطقيًّا بهذه الخاصّيّة. فسلسلة الذوات الممكنة في العالم، مهما طالت، لا بدّ من أن تنتهي أخيرًا إلى مبدأ ضروريّ، تقوم عليه هذه السلسلة الممكنة[١٥٣].

والذي يعنينا في هذا الدليل، كما يشير ابن سينا، هو السبب الأوّل الفاعل في سلسلة الأسباب، والذي يتّصل بها اتّصالًا جوهريًّا ونوعيًّا، لا عرضيًّا وفرديًّا. وإلّا لجاز لهذه السلسلة من الممكنات أن تستمرّ إلى ما لا ينتهي في الماضي من الزمان وفي الآتي منه. وعندها يغدو تولّد الواحد من الأبناء من الواحد من الآباء، وتتابع الواحدة من سلسلة الحركات الأخرى منها أمرًا لا نهاية له. أمّا حيث تتحدّر الممكنات من موجود ضروريّ، فمثل هذا الاستمرار محال[١٥٤].

هذا التعليل نفسه، في رأي ابن سينا، ينطبق أيضًا على العلّة الصوريّة والعلّة الغائيّة في مثل هذه السلسلة من الممكنات. فالتسلسل إلى غير نهاية يصبح معه معنى العلّة الغائيّة باطلًا من حيث إنّها الاعتبار الذي تتعيّن به غاية تلك

---

(١٥٢)أنظر أرسطو، *Met.* XII, 1072b 14.

(١٥٣)إبن سينا، **كتاب الشفاء (الالهيّات)**، ص ٣٢٧ وما بعد، **وكتاب النجاة**، ص ٢٣٥ وما بعد.

(١٥٤)**المصدر نفسه**، ص ٣٣١.

السلسلة، وتبلغ به كمالها. وكذلك وحدة العلّة الصوريّة أو نظامها، من حيث إنّه النمط الذي تجري عليه كلّ ذات في نموّها وتقدّمها، فإنّه ينتفي جملة[١٥٥].

صفات الأوّل المطلق

ومع أنّ الوجوب هو الميزة الرئيسيّة للموجود الأسمى، ففي رأي ابن سينا أنّه ليس الخاصّيّة الوحيدة المميّزة له. وخاصّيته الرئيسيّة الثانية هي الوحدانيّة التامّة. ومثل هذه الوحدانيّة تنافي كلّ نوع من أنواع التركيب، بما في ذلك تركيب الماهيّة والوجود، إذ إنّ الذوات الممكنة وحدها تقبل مثل هذا التركيب، باعتبار أنّ اتّصافها بالوجود، إنّما هو بداعي تبعيّتها لأسبابها، لا بداعي ماهيّتها. ومن هنا كانت مثل هذه الذوات معلولة ومركّبة وممكنة في الوقت نفسه. وعليه فليس اتّصافها بالوجود لها أصلًا ولا هو لها بالذات، بل هو أمر طارئ عليها عارض لها. أمّا «واجب الوجود» فليس تابعًا لأيّ فاعل أو كائن آخر. فوجوده إنّما هو عين ماهيّته، وهو حدّه بالذات[١٥٦].

و«واجب الوجود»، فضلًا عن أنّه لا ماهيّة له، فليس له جنس ولا فصل. ومثل هذا الموجود يتعذّر تعريفه أو الاستدلال عليه[١٥٧]. فلا وجوده ولا فعله يمكن أن يكون موضوعًا للاستدلال. إذ لا سبب له، ولا صفة، ولا موضع، ولا زمان. وفوق ذلك كلّه لا ندّ له. فلو جاز الافتراض بأنّه يشارك بعض الذوات الأخرى ببعض الصفات أو الكمالات الخاصّة بها، فعندها فقط يسوغ القول إنّه شبيه ببعض الكائنات الأخرى. لكنّ هذا الاحتمال ممتنع بداعي كونه

---

(١٥٥)المصدر نفسه، ص ٣٤١.

(١٥٦)المصدر نفسه، ص ٣٤٦.

(١٥٧)المصدر نفسه، ص ٣٤٨. فيما بعد، يذكر المؤلّف أنّه «ولا برهان عليه، بل هو البرهان على كلّ شيء، بل هو إنّما عليه الدلائل الواضحة». (المصدر المذكور، ص ٣٥٤). وهذا القول مخالف: أوّلًا، للمحاولة التي قام بها لإثباته بالدليل، كما مرّ معنا منذ قليل، وثانيًا، للرأي الذي أوردناه قبل ذلك، وهو أنّ وجود «واجب الوجود» ليس هو الموضوع الخاصّ بعلم ما بعد الطبيعة، بل هو «مطلوب» فيه، إذ إنّ هذا الإثبات يتّصل بعلم ما بعد الطبيعة أكثر منه بأيّ علم آخر. والمصدر نفسه، ص ٦، وقارن أدناه نقد ابن رشد.

بسيطًا، أي استحالة أيّ تركيب فيه، بما في ذلك تركيب الموضوع والمحمول. ويوجز ابن سينا كلّ ذلك بقوله إنّ واجب الوجود، في ما عدا أنّيّته، ينبغي أن يوصف سلبيًّا، بنفي كلّ شبه له بسائر الكائنات، وإيجابيًّا بإثبات كلّ صلة له بها. «فإنّ كلّ شيء منه وليس هو مشاركًا لما منه، وهو مبدأ كلّ شيء وليس هو شيئًا من الأشياء بعده»[١٥٨].

هذه العبارة الأخيرة تبرز بوضوح الطابع الأفلوطينيّ لمفهوم «الكائن الاسميّ» الجامع للكمالات برمّتها. لكنّه، نظير الواحد المطلق في **تاسوعات** أفلوطين، ومبدع الكون في **طيماوس**، هو كذلك مصدر كلّ وجود وخير في العالم؛ بل هو حقًّا الوجود والخير ذاتهما. ولما كان الوجود، أو كمال الوجود، هو الأمر المنشود إطلاقًا، كان «واجب الوجود» الذي يتّصف أصلًا بالوجود، والذي لا يعتريه عدم أو لا وجود مطلقًا، ليس خيرًا فحسب، بل هو الخير المطلق بالذات[١٥٩].

ويستدلّ، من ناحية أخرى، أنّ الواجب هو عقل محض. لأنّ كلّ ما هو خال من النقص، لا سيّما نقص الإمكان والماديّة، لا بدّ من أن يكون صورة مجرّدة، إذ المادّة هي العائق للوجود الصوريّ أو العقليّ، أي «الوجود الذي إذا تقرّر في شيء، صار الشيء به عقل»[١٦٠]، إمّا بمعنى الوجود بالقوّة، وإمّا بمعنى الوجود بالفعل. ومثل هذا الوجود بمفهومه الأخير هو عاقل ومعقول، إذ ليس هنالك عائق ماديّ يحول دون كونه موضوعًا لتعقّله. وعلى ذلك فالواجب هو، في الوقت نفسه، فعل العقل وفاعله ومفعوله، أي عقل وعاقل ومعقول في آن واحد.

ويشير ابن سينا إلى أنّ إدراك الواحد المطلق لذاته لا يستتبع ثنائيّة في طبيعته. فكلّ ما هو مجرّد أو مفارق للمادّة، هو في باب الإدراك فاعل ومنفعل،

(١٥٨) المصدر نفسه، ص ٣٥٤.
(١٥٩) المصدر نفسه، ص ٣٠٥ وما بعد.
(١٦٠) المصدر نفسه، ص ٣٥٦.

إذ لا يعترضه عائق مادّيّ، ولا يفتقر إلى عامل خارجيّ ينقله إلى حالة من المفارقة أو التحرّر، التي هي عنوان العاقليّة والمعقوليّة[١٦١].

صفة العلم الإلهيّ

وحول كيفيّة العلم الإلهيّ وموضوعه تنشأ مشكلة ثارت حولها مجادلات طويلة بين الفلاسفة والمتكلّمين في القرنين العاشر والحادي عشر. فأرسطوطاليس، نظير ابن سينا، كان قد قرن موضوع العلم الإلهيّ بالذات الإلّهيّة، وحوّل العلم الإلهيّ المتعالي إلى ضرب من التفكير بالذات. وتـليمًا منه بفكرة الكمال الإلهيّ، اضطرّ إلى التخلّي عن إمكانيّة أيّ ترابط فكريّ بين «الكائن الأسمى» من جهة، وعالم الكون والفساد الأدنى، أو عالم الأفلاك العلويّ، من جهة أخرى. فهو يقرّر بشعور قاطع وكئيب: إنّ «هنالك أشياء خير لها أن لا ترى من أن ترى»[١٦٢]، وذلك حرصًا منه على تنزيه هذا الموجود الواجب عن فضول التطفّل.

مثل هذا المفهوم، المناقض أساسًا لفكرة الإله الذي هو في القرآن عالم بكلّ شيء وموجود في كلّ مكان، لم يكن له أن يحظى بقبول الفيلسوف المسلم، دون تقييد أو تحفّظ. إلّا أنّ الواجب لم يتحرّر في نظام ابن سينا إلّا جزئيًّا من قيود الاستغراق في حبّ الذات وتأمّلها، فهو مع استقلاله التامّ عن كلّ ما هو خارجه، وكلّ ما هو غيره، يعلم - عن طريق علمه لذاته - كلّ ما انبثق عنه؛ أعني «الجواهر العليا» في عالم الأفلاك، و«الجواهر الدنيا» في عالم ما تحت القمر. أمّا نوع هذا العلم، فيذكر ابن سينا بوضوح أنّه كلّيّ؛ إذ لا يليق بالموجود الواجب أن يكون علمه شبيهًا بعلم أصحاب العلم المتناهي.

والذي يشمله هذا النمط من العلم الكلّيّ، بنوع خاصّ، هو معرفة العلل الأولى للجزئيّات، كما دلّل على ذلك ابن رشد في ما بعد. ذلك أنّ الجزئيّات،

(١٦١)المصدر نفسه، ص ٣٥٨.
(١٦٢)راجع: *Met.* XII, 1074b 24.

لما كانت تنجم بالضرورة عن أسبابها، كان «الأوّل يعلم الأسباب ومطابقاتها ويعلم ضرورة ما يتأدّى إليها... فيكون مدركًا للأمور الجزئيّة، من حيث هي كلّيّة»[١٦٣]. وهو يصف حدوث الكون بأنّه صدور أزليّ أو فيض عن الواحد، فلا يطرأ عليه أيّ تغيير لا بفعل الإرادة أو القصد أو بحكم القدرة، دون أن يطعن في أزليّته وكماله. بل إنّ أيّة علاقة جديدة له بذات، كانت قبلًا غير موجودة، نظير خلق العالم في لحظة معيّنة، تستتبع تغييرًا في جوهره[١٦٤].

الخلق وليد الإدراك الذاتيّ

وعمليّة الصدور هذه مرتبطة بفعل الإدراك الذاتيّ الذي سبقت الإشارة إليه. فالموجود الاسمى، بحكم إدراكه لذاته، من حيث هو عقل محض من جهة، وأصل لجميع الذوات الممكنة في العالم من جهة أخرى، يولّد بدون وسيط ما الخليقة بجملتها والنظام الذي يسري فيها. ولا يرافق عمليّة التوليد هذه أيّ فعل من أفعال الإرادة أو القصد أو الفعل أو الانفعال، ما عدا إدراكه لذاته من حيث هو سبب لجميع الأشياء، والأصل الذي نشأت منه[١٦٥]. وهذا الارتباط المتبادل المحتّم ما بين التعقّل والفعل هو امتياز ينفرد به «الكائن الأوّل»، وفيه تكمن قدرته على الاستغناء عن سائر القيود، بما فيها قيد الزمان، الذي لا يستطيع أيّ فاعل، إراديًّا كان فعله أم عفويًّا، أن ينشئ بدونه أيّ غرض من أغراضه.

مراحل الصدور عن الواجب

إنّ أوّل ما ينجم عن عمليّة الصدور هذه هو «العقل الأوّل» الذي يحرّك الفلك الأقصى. وهو نظير مبدعه واحد بالعدد، لكنّه خلافًا للأوّل الذي أبدعه، متكثّر من حيث إنّ إدراكه لذاته يستتبع نوعًا من الثنائيّة، إذ هو يعقل ذاته من حيث

(١٦٣) المصدر نفسه، ص ٣٦٠.
(١٦٤) المصدر نفسه، ص ٣٨٠.
(١٦٥) المصدر نفسه، ص ٤٠٣.

هو ممكن بذاته، ومن جهة أنّه واجب بمبدعه.

والعقل الأوّل، إلى جانب هذا الإدراك الذاتيّ، هو دائم التأمّل في مبدعه أو مبدئه الأعلى. فبإدراكه لذاته من حيث هو واجب بمبدعه، تنبثق عنه نفس السماء الأولى؛ وبإدراكه ذاته من حيث هو ممكن بذاته، تنبثق عنه كرة السماء؛ وبإدراكه لمبدعه يتولّد عنه العقل الثاني في هذه السلسلة. وهذه العمليّة تستمرّ تباعًا حتّى تبلغ العقل العاشر الذي هو الحلقة الأخيرة في سلسلة العقول، والذي يهيمن على العقل الأدنى، أي عالم ما تحت القمر الذي نقطنه.

والعناصر الأربعة، التي تتركّب منها الذوات القابلة للكون والفساد في هذا العالم السفليّ، تنشأ من مادّة مشتركة، تتنوّع بفعل الأجسام الفلكيّة. لكنّ صور هذه الذوات الجوهريّة تنبثق عن آخر الجواهر العقليّة أو «العقل الفعّال»، عندما تكون مادّتها مستعدّة لقبول تلك الصور، إمّا عن طريق الحركة والنموّ الطبيعيّين في العالم، أو عن طريق التأثيرات الفلكيّة العليا التي تهيمن عليها الأجرام السماويّة[١٦٦].

النزعة الصوفيّة في فلسفته

في تفكير ابن سينا نزعة صوفيّة بقيت كامنة في مؤلّفاته الباكرة وأبحاثه النظريّة، لكنّها تجلّت وتبلورت في ما بعد في كتاب **الإشارات**، وفي عدد من كتاباته الموغلة في الرمزيّة، كقصّة **حيّ بن يقظان**، و**رسالة الطير**، و**رسالة في العشق**، و**رسالة في ماهيّة الصلاة**، و**رسالة في القدر**[١٦٧]. فهذه المؤلّفات تلقي نورًا ساطعًا على هذا الجانب الهامّ من فلسفته. ومع كثرة المشاكل التي يثيرها كتابه المعروف بالحكمة المشرقيّة فإنّ لدينا في هذه الرسائل، وفي قصيدته العينيّة في النفس، مثالًا مثيرًا على الخيوط المتداخلة، من يونانيّة وإسكندرانيّة وإسلاميّة وفارسيّة، التي حاك منها هذا النابغة الموسوعيّ نسيجه الفكريّ.

---

(١٦٦) المصدر نفسه، ص ٤١٠.

(١٦٧) أنظر: Mehren, *Traités mystiques d'Avicenne*.

المصطلح الصوفيّ الرمزيّ

ولعلّ أبرز ظاهرة في تصوّف ابن سينا - إذا نحن صرفنا النظر عن صلته بفلسفته العامّة - هي التحوّل الفجائيّ في المصطلح اللغويّ والأسلوب البيانيّ الذي يميّز آثاره الصوفيّة تمييزًا تامًّا عن سائر مدوّناته المشائيّة. حتّى إنّ القسم الخاصّ بالمنطق، الذي حفظ لنا من كتاب **الحكمة المشرقيّة**، يدلّ على ذلك إلى حدّ ما. فالتعبير المجازي في بعض هذه الرسائل، وفي قصيدته في النفس، يكشف بوضوح عمّا كان يعانيه في تعبيره الفلسفيّ من مشاكل، يبدو أنّ أفلاطون نفسه عاناها قبله في بعض شطحاته المتافيزيقيّة. وهذه المعاناة عند أفلاطون وابن سينا على السواء، تنطوي على أكثر من مشكلة الاصطلاح المجازيّ والأسطوريّ، هي التعبير الظاهر عن عدم الرضى عن أشكال التدليل الفلسفيّ النظريّ، والرغبة الملحّة في تخطّيه أو تجاوزه باستحداث مصطلح جديد أكثر تجاوبًا مع رؤيا النفس وأمانيها، لأنّه أكثر مرونة وأقلّ صراحة.

رسالة الطير و«قصيدة النفس»

يرسم ابن سينا في **رسالة الطير** الرمزيّة صورة حيّة لمصير النفس الساعية وراء الحقّ، المتخبّطة في شرك الرغبات الحسّيّة[١٦٨]. ورموز هذه الحكاية تذكّرنا، من بعض الوجوه، بأفلاطون في قصّة الكهف، وفي سلّم الحبّ السباعيّ الدرجات. لكن يتعذّر الجزم ههنا بأنّ ابن سينا، تعمّد أم لم يتعمّد تقليد أفلاطون، مع أنّنا في أثر صوفيّ آخر، هو **قصيدة النفس**، نجد تأثيرًا واضحًا لمحاورة «فيدون»، وذلك في ما يصفه ابن سينا من هبوط النفس إلى «الخراب البلقع»، وتحرّرها أخيرًا من أسار الجسد بالمعرفة.

يشبّه ابن سينا نفوس البشر بجماعة من الطير وقعت في شرك نصبه لها الصيّادون، ثمّ وضعوها في قفص أحكموا إقفاله. لكنّ هذه الطيور تأبى الاستسلام لهذا المصير وتحاول الإفلات. فينجح عدد قليل منها بالإفلات وفي

(١٦٨) أنظر: Mehren, *Traités mystiques d'Avicenne*, p. 42-48.

أرجلها بقايا من الإصفاد التي قيّدت بها. أمّا الطيور الباقية فتمكث زمنًا في الأسر، لكنّها تنجو آخر الأمر بمساعدة رفاق لها وتنشد جميعها الخلاص والأمن بالتوجه إلى قمّة «جبل الله» ذي الطبقات الثماني. وعندما تبلغ الطبقة السابعة تحطّ في وسط مراع خضر وأنهار جارية، لتأخذ نصيبًا من الراحة. لكنّها لا تلبث أن يستحثّها إحساس ملحّ بضرورة مواصلة السير، فتتّجه نحو الطبقة الثامنة. وهناك تلتقي بنوع من الطيور لم يسبق لها أن شاهدت نظيره جمالًا وظرفًا وانسًا، فلا تزال أواصر الصداقة تتوثّق بينها، حتّى تقبل الطيور المضيفة باصطحاب ضيوفها بسرور إلى مدينة «الملك الأعظم» حيث تلقي بأحمالها الثقيلة. لكنّها ما أن تقع أبصارها على وجه الملك المشرق حتّى تفتن به، ويصغي الملك إلى سرد شكاويها بعطف، ويردّ عليها حرّيّتها بكاملها، ويطلب إليها أن تمضي بسلام. فتعود وفي نفوسها أثر حيّ من روعة ذلك الجمال الذي يبعث في نفس صاحبه الشعور بالسعادة القصوى، والاعتقاد بأنّه لن يقوى مطلقًا على الإخلاد إلى العيش في «وادي الأحزان»[١٦٩] الذي جاء منه أصلًا.

«رسالة العشق»

وعلى هذا الوتر الصوفيّ يضرب ابن سينا في رسالة أخرى تعالج، بصورة خاصّة، موضوعًا محبّبًا عند المتصوّفة هو العشق. وقد جعلها المؤلّف في سبعة فصول مستأنسًا، على ما يبدو، بنظام الرمزيّة الأفلاطونيّة، فتوقف في الفصول الثلاثة الأولى عند طبيعة العشق العامّة في الموجودات، باعتبار أنّ العشق هو الحافز إلى السعي وراء الخير والحفاظ عليه، وإلى نبذ العدم والوجود المادّيّ بأيّ ثمن[١٧٠]. فإنّنا حتّى في أدنى درجات الوجود المادّيّ نصادف حافزًا غريزيًّا لا يمكن تمييزه عن العشق، هو السبب في بروزه إلى حيّز الوجود[١٧١]. وهذا الحافز يتجلّى في المادّة الأولى من خلال سعيها وراء الصورة وحرصها على

(١٦٩) أنظر: Mehren, *Traités mystiques d'Avicenne*, p. 1-27.
(١٧٠) المرجع نفسه، ص ٢.
(١٧١) المرجع نفسه، ص ٦.

اكتسابها. ولذلك نلاحظ أنّه حالما تنفصل المادّة عن صورة ما، تبدأ فورًا في اكتساب صورة أخرى، وذلك تفاديًا لشقاء العدم الذي يهدّد دومًا كيانها.

ونلاحظ في المراتب العليا من حياة النبات والحيوان أنّ جميع القوى في الذات الحيّة تتّجه بنشاطها نحو أداء عمل أو إتمام وظيفة تتحقّق بدافع من هذا العشق الغريزيّ نفسه؛ لأنّ أمثال هذه المهامّ جميعها متّجهة نحو حفظ نوع النبات والحيوان وتكاثر أفرادهما. ونزوة العشق هذه هي في الحيوان عمياء وقاهرة، بينما هي في الإنسان ذات قدرة على التمييز تجعلها تابعة لحافز أسمى، من الفضيلة أو الجاه أو الثروة. أمّا التجلّي العقليّ الحقّ للعشق الإنسانيّ فيبرز في عشق الصور المجرّدة. وهذا النوع من العشق خاصّ «بالنفس الإلهيّة»، وكذلك بالعقول المفارقة، أو الملائكة. وأسمى موضوع لهذا العشق هو الله - الخير الأسمى، والذي سبقت تسميته «بالملك الأعظم». وهو الذي بحكم رحمته الفائقة يبادل عبده هذا العشق[١٧٢].

«قصّة حيّ بن يقظان»

والحلقة الثالثة من سلسلة الرسائل الصوفيّة هي **قصّة حيّ بن يقظان**، التي أصبحت في التراث الفلسفيّ الصوفيّ مثالًا «للمتوحّد». هذه القصّة تصف أغراض النفس في ما وراء الحياة الدنيا، بأسلوب مجازيّ رمزيّ. فحيّ، في هذه القصّة، متصوّف جوّال يضرب في أصقاع الأرض، تحقيقًا لوصيّة تلقّاها من والده، خلاصتها دعوة إلى النفس المكبّلة بقيود العالم، لأن تتحوّل عن لذّات الجسد البالية، وتتّجه بأنظارها نحو المصدر الأقصى للجمال والنور، الذي يحجبه فرط بريقه عن البصر، فكأنّ جماله حجاب يخفي جماله، كما يقول. فهو نظير الشمس التي تتجلّى بتمامها فقط عند الغروب[١٧٣]، فلا يمكن أن ترى إلّا حينذاك، بما هي عليه من روعة الإشراق. ويغدق ذلك «الملك» على الرغم من تعاليه، جماله وجلاله على مَن دونه، ويمنحهم نعمة الاتّصال به. إنّه فائق

(١٧٢) أنظر: Mehren, *Traités mystiques d'Avicenne*, p. 26.
(١٧٣) المرجع نفسه، ص ٢١.

الرحمة والصلاح، وكلّ مَن يتيسّر له أن يرمق جماله، لا يقوى بعد ذلك على احتمال مفارقته.

والملاحظ في هذه القصّة الرمزيّة، أنّ التشبيه بالنور، وهو النهج المفضّل في الأفلاطونيّة الجديدة وفي التصوّف، قد استخدم للتمثيل على مذهب الانبثاق. فمقولة الخير كإحدى خواصّ الموجود الأسمى، والذي أسرف ابن سينا في تعظيمه في مؤلّفاته الماورائيّة، تنحطّ ههنا بعض الشيء عن مقولة الجمال الذي هو المحور الأساسيّ في المحاولات الصوفيّة - النظريّة لوصف الحقيقة التي تأبى الوصف وصفًا مجازيًّا، والتي إليها تتوق النفس أبدًا. هذا النزوع الذي يدفع النفس لالتماس الاتّحاد بهذه الحقيقة يشبّه هنا بالعشق البشريّ.

وإلى هذا التصوّر النورانيّ، في قصّة حيّ، الذي يتحدّر في الراجح من أصل هرمسيّ غنوصيّ[١٧٤]، ينبغي أن يضاف الرمز إلى الشرق الذي لا يقلّ عنه غنى، والذي يعتبر الشرق مبعث النور والغرب موطن الظلام. فمرشد «حيّ» في القصّة، يرسم بألوان زاهية مجد الشرق، حيث النفس - وهي ذلك «الغريب» في «بيداء» عالم الكون والفساد - تجد انعتاقها أو خلاصها، ويدعو حيًّا إلى أن ينبذ هذا العالم، وأن «يتبعه إذا شاء».

الإشارات والتنبيهات

وفلسفة ابن سينا «المشرقيّة تتجلّى - إلى جانب هذه القصص الرمزيّة - في كتاب **الإشارات والتنبيهات**، وفي مقاطع من كتابه المفقود **الإنصاف** الذي علّق به على كتاب **أثولوجيا** المنحول لأرسطوطاليس. ففي الكتاب الأوّل يتجلّى فكر ابن سينا ناضجًا، أكثر منه في أي من كتبه التي وصلت إلينا. بل إنّ المصطلح الذي عبّر به عن تفكيره يختلف بعض الشيء عن التعبير المتعارف في كتاب **الشفاء** وسائر مؤلّفاته المشائيّة. أمّا المحتوى، فلا يختلف أساسًا عنه في مؤلّفاته

(١٧٤) أنظر: Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Tome I, p. 19 f. et *Passim.*

الأخيرة، إلّا بما أضافه إليه. وعلى ذلك، ففيه مباحث في المنطق، والطبيعة، وما بعد الطبيعة؛ مع ملحق يعالج حال النفس بعد مفارقة الجسد، ومصيرها بعد الموت، ومقامات العارفين، وحدوث الظواهر الخارقة للطبيعة، نظير علم الغيب، والمعجزات، والسحر(١٧٥).

النفس دائمة الوعي الذاتيّ

وممّا هو جدير بالتنويه في موضوع النفس الوارد في كتاب الإشارات، كلام ابن سينا في استمرار وعي النفس لذاتها ولهويّتها، في الحالات والظروف المتعاقبة التي تمرّ فيها، في مراحلها المختلفة - من الحلم، إلى السكر، فإلى النوم. وهذا الاستمرار في الوعي باق بحيث لو فرض أنّ النفس علّقت في الهواء منذ خلقها، دون أن يكون لها أيّة صلة بالجسد أو بالعالم الخارجيّ، «لوجدتها قد غفلت عن كلّ شيء إلّا عن ثبوت أنّيّتها»(١٧٦). وفي هذه الحالة من الوعي الذاتيّ تدرك النفس وجودها وهويّتها مباشرة بلا وسطاء؛ ذلك لأنّ هذا الوعي الذاتيّ إنّما يتمّ لها، ليس عن طريق الحسّ أو أيّ شيء مقترن بالحسّ، نظير الحركة الجسديّة أو الانفعال بأنواعه، بل إنّ النفس - خلافًا لذلك - هي المحور لكلّ ما يقترن بها من أفعال حيويّة وإدراكيّة، وهي لذلك متقدّمة على هذه الأفعال تقدّمًا منطقيًّا. ومن هنا كان «هذا الجوهر فيك واحدًا، بل هو أنت عند التحقيق»، ولكنّه يتجلّى بأشكال متنوّعة تبعًا لوظائف الجسد التي تشهد على وجوده(١٧٧).

---

(١٧٥)إبن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الرابع، ص ٨٨٢ وما بعد، قابل: في الفعل والانفعال.

(١٧٦)المصدر نفسه، القسم الثاني، ص ٣٢٠.

(١٧٧)إبن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الثاني، ص ٣٣٢، قابل: كتاب الشفاء، الطبيعة القسم الأوّل، ص ٢٨١.

بين ابن سينا وديكارت

ولقد أشار العديد من الباحثين إلى الشبه ما بين هذا المفهوم لهويّة النفس ووحدتها، ومفهوم «الكوجيتو» الديكارتيّ. بل إنّ بعض المتحمّسين لهذا الرأي قد جزموا بوجود صلة تاريخيّة بين ديكارت وابن سينا(١٧٨). ومهما يكن من أمر هذا الشبه، فإنّ أصله الأرسطوطاليّ والأفلوطينيّ لا يقبل الشكّ. فأرسطوطاليس وأفلوطين كلاهما سبق لهما أن أكّدا على وحدة النفس وهويّتها، وعلى أنّ تغيّر ظواهرها بتنوّع وظائفها ودوافعها وإدراكاتها الداخليّة والخارجيّة، إنّما هو أمر عرضيّ محض. وهذا واضح بصورة خاصّة في الشروح العربيّة لأقسام من تاسوعات أفلوطين عرفت بأثولوجيا أرسطو، حيث ينسب هذا التنوّع إلى اقتران النفس بالجسد(١٧٩). فالكثرة أصلًا من صفات الجسد، أمّا الوحدة فخاصّة بالنفس. ولمّا كانت النفس في حياتها الأرضيّة بحاجة ماسّة إلى الجسد الذي هو آلتها، فقد دخل عليها التعدّد بحكم تنوّع وظائف الجسد وتعدّد قواه، الأمر الذي لا بدّ منه من أجل إنجاز أعماله وتحقيق ذاتيّته(١٨٠). لكنّها لا تفقد - بحكم ذلك - الوحدة، وهي طابعها الخاصّ.

دور المعرفة الحدسيّة

وفي كتاب الإشارات توكيد خاصّ على مسألة المعرفة الحدسيّة، كما يشهد على ذلك بحثه في الوعي الذاتيّ. فقد وصف فيه الفكر الاستدلاليّ بأنّه السبيل الذي يوصلنا إلى معارف كنّا نجهلها، وذلك بطريق غير مباشر (من خلال الحدّ الأوسط أو ما هو من قبيله). أمّا الفكر الحدسيّ، فقد وصفه بأنّه إدراك مباشر للحدّ الأوسط، سواء سبقه إعمال فكرة أم لا، ولعلاقته بالمقدّمة الصغرى

---

(١٧٨)أنظر مثلًا Furlani, «Avicenna e il cogito ergo sum di Cartesio», *Islamica*, vol. 3 (1927) p. 53 f.

(١٧٩)أنظر أعلاه ص ٤٦.

Henry, *Plotini Opera*, II. 63 f; Aristotle, *De Anima* I. 411a-24 f.

(١٨٠)بدوي، أرسطو عند العرب، الجزء الأوّل، ص ٥٤.

والمقدّمة الكبرى في القياس[١٨١]. وقوّة الحدس هذه تختلف من شخص إلى آخر كما تختلف فيهم قوّة التفكير. وحدّتها مرتبطة آخر الأمر بالقدرة على استيعاب الصور العقلية التي هي الموضوع الأخير للمعرفة.

إنّ لهذه الصور العقليّة الكامنة في الجزئيّات المحسوسة، قبل أن تدرك بعمليّة التجريد، حيّزًا ما وراء هذا العالم، هو العقل الفعّال. ولما كان هذا العقل مفارقًا كلّيًا للجسد، كان إدراكه غير قابل لما تتعرّض له القوى الدنيا، مثل الذاكرة والخيال والوهم، من تغيّر وانحلال. فكلّ ما تفعله هذه القوى هو أنّها تجرّد «الصور الهيولانيّة» من ملابساتها المادّيّة، وتخزنها إلى أن تستدعيها إحدى القوى المدركة، أي الذاكرة أو الخيال أو التفكير. ثمّ إنّ العقل الفعّال الذي هو بمثابة مستودع لهذه الصور، يفيض الأشكال المادّيّة المناسبة على النفس، عندما تصبح مستعدّة لقبولها على الوجه الذي تقدّم وصفه.

دور العقل الفعّال

وهذا النمط من الكشف الفكريّ الذي يوصف بأنّه فيض من العقل الفعّال، قد يفهم على أنّه ضرب من الاتّصال بين العقل الفعّال والنفوس الفرديّة التي تنشد هذا الاتّصال[١٨٢]. والقوّة الأخيرة التي تنبثق عنها هذه العمليّة في الإنسان يدعوها ابن سينا بالعقل الهيولانيّ، ويجعل نسبته إلى العقل الفعّال كنسبة المادّة المجرّدة إلى الصورة المطلقة، أو نسبة حالة الاستعداد إلى الفعل المحض. أمّا «القوّة القريبة» فهي عنده العقل بالملكة، لكنّه يختلف عن الهيولانيّ، بأنّه باشر الفعل جزئيًا بدافع من النفس، وقد حوّلت وجهها شطر «مصدر الإشراق»[١٨٣]، الذي هو العقل الفعّال. وعندما تبلغ النفس هذه المرتبة تكون قد تجاوزت عالم الكون والفساد، واستهلّت حياتها الثانية، حيث تحظى بالغبطة القصوى، التي تقوم على المبدأ الأوّل، والاستغراق في التأمّل فيه، وهو الذي ينعم أبدًا بغبطة

(١٨١)ابن سينا، كتاب الإشارات القسم الثاني، ص ٣٦٨ وما بعد.
(١٨٢)المصدر نفسه، القسم الثاني، ص ٣٧٥.
(١٨٣)المصدر نفسه، ص ٣٧٧، والقسم الثالث، ص ٦٧٤.

التأمّل الذاتيّ الذي لا ينقطع[١٨٤]. والعقل الفعّال، لما كان منبثقًا من المبدأ الأوّل، فمكانه من هذا السياق لا يعدو حلقة دنيا في سلسلة الكائنات التي تصل الإنسان بصانعه وغايته القصوى.

(١٨٤)المصدر نفسه، ص القسم الرابع، ص ٧٨٢ وما بعد، وص ٨١٠ وما بعد.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الباب الخامس

الفيثاغورية الجديدة والترويج للعلوم الفلسفية

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفلسفة صنيعة السياسة

الفيثاغوريّة والروحانيّة الشرقيّة

كان اهتمام العرب بالمذهب الفيثاغوريّ النتيجة المباشرة للمؤثّرات الإسكندرانيّة والإغريقيّة التي سبق لنا بسطها[1]. فقد كان هاجس التوحيد عاملًا فعّالًا في تزايد إقبال المفكّرين المسلمين على الاقتباس من فلسفة الفيثاغوريّين في العدد لأنّها خصّت «الأوّل»، شأن الأفلاطونيّة الجديدة، بمقام بارز عند ذروة الوجود. كذلك الاهتمام بالرياضيّات والفلك والتنجيم من جهة، والاستغراق في قضايا الأخلاق والدين من جهة أخرى، قد أسهما في نشر الفلسفة الفيثاغوريّة في الأوساط الفلسفيّة، حتّى إنّ التناسخ، وهو أجرأ فكرة في المذهب الفيثاغوريّ، أقبل على اعتناقه فيلسوف بارز مثل الرازي.

وعلى العموم فقد ترك هذا المزيج الفريد من الصوفيّة والعلم، الذي تميّز به المذهب الفيثاغوريّ، أثرًا حاسمًا في جانب كبير من الفكر الإسلاميّ الذي وقع تحت تأثير الفكر اليونانيّ والهيلّينيّ. وهذا المزيج أرضى تلك الثنائيّة في الفكر الإسلاميّ التي تنازعتها المؤثّرات اليونانيّة والشرقيّة، وأنار السبل إلى الحلّ الموفّق للمشادّة الفكريّة الروحيّة التي نجمت عن تلك الثنائيّة.

---

(١) انظر أعلاه، ص ٥٣ وما بعد.

تفكّك الخلافة العبّاسيّة

وفضلًا عن ذلك، فإنّ النزعة الباطنيّة التي تميّزت بها الفلسفة الفيثاغوريّة، انسجمت مع الميل الشرقيّ إلى اعتزال العالم، ومع الرغبة الملحّة في التماس السلامة في معقل النفس الداخليّ، إبّان تلك الفترة الحافلة بالانتفاضات السياسيّة والاجتماعيّة الخطيرة. فالقرن العاشر - كما مرّ معنا - لم يشهد فقط أروع الانجازات الفكريّة والعلميّة في تاريخ الإسلام، بل قد عرف - إلى ذلك - الانهيار التدريجيّ الذي انتاب الوحدة السياسيّة للأمبراطوريّة الإسلاميّة، وانحسار البهاء الذي تميّز به عهد خلفاء بغداد الأوّلين. فإذا بذلك الملك المترامي الأطراف، الذي كان يخضع لسلطان خليفة واحد، تسري أحكامه من نهر السند إلى المحيط الأطلسي، قد تفكّك إلى ولايات صغيرة يحكمها أمراء مختلفون، هم: الصفاريّون في فارس (٨٦٧-٩٠٨)، والسامانيّون في ما وراء النهر وفارس (٨٧٤-٩٧٩)، والغزنويون في أفغانستان والبنجاب (٩٦٢-١١٨٦)، والبويهيّون (في العراق وغربي فارس) (٩٤٦-١٠٥٥)، وهم الذين ضمّنوا لأوّل مرّة في تاريخ الخلافة العبّاسيّة بروز العنصر الشيعيّ، ثمّ السلاجقة الأتراك (١٠٥٥-١١٩٦) الذين حلّوا محلّهم، ومهّدوا الطريق بسياستهم الدينيّة التعسّفيّة لقيام الحملات الصليبيّة سنة ١٠٩٦[٢]. أمّا مصر والأندلس، فقد نجحت الحركات المعارضة لسلطة بغداد نجاحًا مكّن من قيام سلطتين متنافستين هما الخلافة الفاطميّة في مصر (٩٠٩-١١٧١)، والأمويّة في الأندلس (٩١٢-١٠٣١).

إخوان الصفاء

نشأت في عهد البويهيّين وفي مدينة البصرة جمعيّة فلسفيّة دينيّة سرّيّة دعا مؤسّسوها أنفسهم «إخوان الصفاء». وكان انطلاقها من صفوف الإسماعيليّة، وهم فريق من غلاة الشيعة، كانوا قد نشطوا في نشر دعايتهم السياسيّة سرًّا منذ

(٢) Hitti, *History of the Arabs*, p. 461 f.

وفاة إمامهم إسماعيل (بن جعفر الصادق) سنة ٧٦٠، فاستأنف «الإخوان» الدعاية السرّيّة لهذا النشاط السياسيّ الذي رعاه الإسماعيليّون الأوّلون، ولا سيّما دعاة القرامطة[٣]، ولكنّهم بعثوا فيه روحًا جديدًا من العلم والفلسفة.

واستنادًا إلى رواية السجستاني في **صوان الحكمة** (القرن العاشر). وهي أقدم ما بلغنا عن «الإخوان» في المصادر العربيّة، والأصل الذي اعتمده المؤرّخون اللاحقون[٤]، يمكن القول إنّ عمدة الجمعيّة العاملة، التي وضعت اثنتين وخمسين رسالة، فضلًا عن «رسالة جامعة»، كانت تتألّف من أبي سليمان البستي (المعروف بالمقدسيّ)، وأبي الحسن الزنجاني، وأبي أحمد النهرجوري (الملقّب بالمهرجاني)، والعوفي، وزيد بن رفاعة. ويقول السجستاني أنّ هؤلاء الخمسة «ألّفوا «جماعة من العلماء اجتمعوا ووضعوا رسائل إخوان الصفاء» وأنّ «ألفاظ هذا الكتاب للمقدسيّ»[٥].

رسائل الإخوان

وهذه الرسائل تؤلّف بجملتها موسوعة للعلوم الفلسفيّة التي شاعت بين العرب في القرن العاشر، وقد شغلت منها العلوم الرياضيّة والفلكيّة مقام الصدارة. ولم يمض على ظهورها ردح من الزمن حتّى انتشرت في العالم الإسلاميّ بأجمعه. فقد ورد أنّ الذي استقدمها من الشرق وأدخلها الأندلس، في جملة من المؤلّفات العربيّة واليونانيّة الأخرى، إنّما هو الفلكيّ الأندلسيّ المعروف بالمجريطي (ت ١٠٠٨) أو تلميذه الكرمانيّ (ت ١٠٦٦)[٦].

---

(٣) المرجع السابق، ص ٤٤٤ وما بعد، *Encyclopaedia of Islam*, art. Qarmatians.

(٤) كوربرلو، مخطوط رقم ٩٠٢، ورقة ١٢٩، والبيهقي، تاريخ حكماء الإسلام، ص ٣٥ وما بعد. انظر أيضًا: القفطي، تاريخ الحكماء، ص ٨٣ وما بعد، نقلًا عن أبي حيّان التوحيديّ (ت ١٠٢٣) الذي يستشهد بدوره بمؤلّف صوان الحكمة، وكذلك: *'Awa, L'esprit critique des Frères de la Pureté*, p. 23 f.

(٥) البيهقي، تاريخ الحكماء الإسلام، ص ٣٥ وما بعد.

(٦) القفطي، تاريخ الحكماء ص ٢٤٤، عوا Awa, *L'esprit critique*, p. 19 f. والموسوعة الإسلامية، مادّة المجريطي، ومكتبة راغب باشا، الآستانة، مخطوط رقم=

أمّا نشأة هذه الجمعيّة وأغراضها السياسيّة - الدينيّة فبالإمكان استخلاصها من الرسالة الرابعة والأربعين في بيان اعتقاد إخوان الصفاء حيث ورد إنّ الإخوان جماعة من الساعين في طلب الحقّ، يؤلّف بينهم احتقار الدنيا، ونبذ بهارجها، وتفانيهم في سبيل الحقّ مهما كان مصدره، وأنّ «العلم الإلهيّ» هو غرضهم الأوّل.

مراتب الإخوان

أمّا النظام الذي يؤلّف بينهم فقد وصفوه بأنّه جماعيّ وأخويّ؛ فهم يوصون الأعضاء الجدد بأن يتماسكوا في حالي الرخاء والشدّة، وبأن يساعد بعضهم بعضًا في الأمور المادّيّة والروحيّة، وبأن يتجنّبوا الاختلاط بمَن كان غير جدير بالإخوّة. ثمّ إنّهم يوجبون اختيار الإخوان الجدد من صفوف الفتيان «السالمي الصدور، الراغبين في الآداب» لأنّ عقولهم طيّعة، لا من «الشيوخ الهرمة» الذين يقاومون كلّ تغيير أو إصلاح[٧]. ومع ذلك، فالإخوان في نظامهم أربع مراتب تبعًا «لصفاء جوهر نفوسهم».

الأولى : مرتبة المبتدئين من «أرباب ذوي الصنائع» الذين بلغوا الخامسة عشرة من عمرهم، والذين تميّزوا بجودة الفهم وطهارة القلب؛

والثانية : مرتبة «الرؤساء ذوي السياسات»، وتتألّف من الذين بلغوا الثلاثين من العمر، وتميّزوا بالشفقة والرحمة والحكمة في مراعاة الإخوان وإدارة الشؤون العامّة؛

والثالثة : مرتبة «الملوك ذوي السلطان»، وتتألّف من الذين بلغوا الأربعين من أصحاب الأمر والنهي، والمؤيّدين بالشرع الإلهيّ؛

والرابعة : مرتبة الولاية التي يدعى إليها الإخوان من جميع المراتب، وهي الخاصّة بمَن بلغوا الخمسين من العمر، وتميّزوا بالتسليم و«مشاهدة

=٩٦٥، الورقات ٤٧-١٣٩ (١-٩٢)، حيث يدعي المجريطي صراحة أنّه مؤلّف رسائل الإخوان.

(٧) إخوان الصفاء، الرسائل، ج٤، ص ٥٢.

الحقّ عيانًا»، والقدرة على الصعود إلى «ملكوت السماء» و«مجاورة الرحمان»[٨].

كتمان الأسرار

ولكي تبقى أخبارهم طيّ الكتمان، عمدوا إلى إبلاغ إخوانهم، حيث كانوا في البلاد، «أن يكون لهم مجلس خاصّ يجتمعون فيه في أوقات معلومة»، أو كما ذكروا في مكان آخر، مرّة كلّ اثني عشر يومًا، حيث تيسّر لهم ذلك[٩]، لكي يتذاكروا علومهم، ويبحثوا في موضوع النفس، والرياضيّات، والطبيعة، والفلك؛ وبصورة خاصّة في الإلهيّات وما جرى مجراها من مسائل العلم. وأوصوهم أن يكون شعارهم: «أن لا يعادوا علمًا من العلوم، ولا يهجروا كتابًا من الكتب، ولا يتعصّبوا على مذهب من المذاهب، لأنّ (رأيهم ومذهبهم) يستغرق المذاهب كلّها، ويجمع العلوم جميعها. وذلك أنّه هو النظر في جميع الموجودات بأسرها، الحسّيّة والعقليّة، من أوّلها إلى آخرها، ظاهرها وباطنها، جلّيها وخفيّها... من حيث هي كلّها من مبدأ واحد، وعلّة واحدة، وعالم واحد، ونفس واحدة»[١٠].

(٨) المصدر نفسه، ص ٥٧ وما بعد.
(٩) إخوان الصفاء، الرسالة الجامعة، ج٢، ص ٣٩٥.
(١٠) إخوان الصفاء، الرسائل، ج٤، ص ٤٢.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الافتراضات الرياضيّة - الفلسفيّة في مذهب الإخوان

محتوى رسائل الإخوان

إنّ رسائل «الإخوان» الاثنتين والخمسين تضمّ مزيجًا فريدًا من الآراء الفيثاغوريّة والأفلاطونيّة الجديدتين، في موضوعات طبيعيّة رياضيّة. وتقوم على أساس هذه الآراء فلسفة كونيّة انتقائيّة شديدة التعقيد، يشرحها الإخوان شرحًا مبسّطًا، يجعلها أقرب إلى فهم الجمهور من تعبير الفلاسفة المحترفين.

وتقع هذه الرسائل في أربع مجموعات: الأولى تشمل الرسائل الرياضيّة أو التعليميّة[١١]، والثانية الجسمانيّة الطبيعيّة، والثالثة النفسانيّة العقليّة، والرابعة الناموسيّة الإلهيّة والشرعيّة الدينيّة. فالأولى من الرسائل الرياضيّة الأربع عشرة تعنى، كما يذكر المؤلّف، بالعدد؛ فتبحث ماهيّته وكمّيته وكيفيّة خواصه[١٢]. وهم يعتبرونه أداة صالحة للتدريب على التفكير الفلسفيّ، ومقدّمة تمهّد الطريق لدراسة المراحل المتقدّمة من ذلك العلم، فقد ذكر المؤلّف: «إنّ علم العدد جذر العلوم الأخرى، وعنصر الحكمة ومبدأ المعارف وإسْطَقُسّ المعاني»[١٣].

والرسالة الثانية تعالج موضوع الهندسة، والثالثة الفلك، والرابعة

(١١) من اللفظة اليونانيّة manthâno، أي يعلّم.
(١٢) إخوان الصفاء، الرسائل، ج١، ص ٢١.
(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٢.

الموسيقى، والخامسة الجغرافيّة (التي تعتبر فرعًا من الرياضيّات)، والسادسة «النسب العدديّة والهندسيّة والتأليفيّة». وتعنى السابعة والثامنة بالصنائع النظريّة والصنائع العمليّة، والتاسعة باختلاف الأخلاق والعلل الفاعلة فيها. وتتناول العاشرة حتّى الرابعة عشرة أقسام المنطق الأرسطوطاليّ الخمسة، المقابلة لكتب المنطق الخمسة التي تداولها العرب وهي: الإيساغوجي، والمقولات والعبارة والقياس والبرهان. وهذه الرسائل تعطي لمحة سريعة جدًّا لمحتوى مؤلّفات أرسطوطاليس المنطقيّة. على أنّها - باستثناء فصل سادس في موضوع الشخص[١٤]، أضافوه إلى ألفاظ فرفوريوس الخمسة، مقتبسًا في الغالب من الكندي[١٥] - لا تضيف جديدًا إلى تحليل المفاهيم المنطقيّة المعروفة.

«والإخوان» لم يتوقّفوا عند تسخير علم العدد للأغراض العمليّة والنظريّة العليا، التي يهدف إليها موضوع الإلهيّات وما بعد الطبيعة، بل أضافوا إليه موضوعات جميع الرسائل الرياضيّة وشبه الرياضيّة (كالتي تعرض للأخلاقيّات، والصناعيّات والمنطقيّات) واعتبروها هي الأخرى مسخرة لتلك الأهداف.

أمّا المجموعة الثانية من الرسائل، وهي الرسائل الجسمانيّة الطبيعيّة، وعددها سبع عشرة رسالة، فموضوعها يتّفق بصورة عامّة مع مادّة مؤلّفات أرسطوطاليس في الطبيعة، وهي: **سمع الكيان، السماء والعالم**[١٦]، **الكون والفساد، الآثار العلويّة، أجزاء الحيوان، والحسّ والمحسوس** وتضمّ هذه المجموعة العناوين التالية: **ماهيّة الطبيعة** (الرسالة السادسة)، **بيان تكوين المعادن** (الخامسة)، **أجناس النبات** (السابعة)، **ماهيّة الموت والحياة** (الخامسة عشرة)، **ماهيّة اللذّات والآلام الجسمانيّة والروحيّة** (السادسة عشرة)، **كيفيّة**

(١٤) إخوان الصفاء، الرسائل، ج١، ص ٣٩٥.

(١٥) أبو ريده، رسائل الكندي، ج١، ص ١٢٦.

(١٦) إنّ كتاب العالم مؤلّف منحول على أرسطوطاليس، وهو من آثار القرن الأوّل للميلاد، وجلّه مردود إلى الفيلسوف الرواقي بوسيدونيوس الأفامي. إلّا أنّ العرب اعتبروه من مؤلّفات أرسطو. أنظر: Ross, *Aristotle*, p. 11، وهو يلحق في التراث العربيّ بمؤلّف أرسطو الموسوم بكتاب السماء.

نشوء الأنفس الجزئيّة والأجساد البشريّة الطبيعيّة (الثالثة عشرة)، بيان طاقة الإنسان في المعارف ومبلغه من العلوم (الرابعة عشرة)، وعلل اختلاف اللغات في العالم (السابعة عشرة).

أمّا المجموعة الثالثة من هذه الرسائل، وهي النفسانيّة العقليّة ففيها عشر رسائل، الأولى منها في المبادئ العقليّة على رأي الفيثاغوريّين، والثانية على رأي الإخوان، والرابعة في العقل والمعقول، والسادسة في ماهيّة العشق، والسابعة في البعث والقيامة، والثامنة في كمّيّة أجناس الحركات، والتاسعة في العلل والمعلولات، والعاشرة في الحدود والرسوم.

وأخيرًا المجموعة الرابعة في العلوم الناموسيّة الإلهيّة والشرعيّة، وتشتمل على إحدى عشرة رسالة: الأولى منها في الآراء والديانات، والثانية في ماهيّة الطريق إلى الله عزّ وجلّ، والثالثة والرابعة في بيان اعتقاد إخوان الصفاء وكيفيّة عشرتهم، والسادسة في ماهيّة الناموس الإلهيّ وشرائط النبوة، والثامنة في أعمال الكائنات الروحيّة والجنّ والملائكة والشياطين، والتاسعة في كيفيّة أنواع السياسات وكمّيّتها، والعاشرة في كيفيّة «نضد العالم بأسره»، والحادية عشرة في ماهيّة السحر والعزائم والعين.

سياسة التعليم في نظامهم

إنّ مؤلّف الرسائل يشبّه مجمل العلوم الفلسفيّة، كما عرفها العرب في القرن العاشر، ببستان منقطع النظير في نضارته[١٧]، يملكه رجل حكيم كريم، يدعو الناس إلى الدخول إليه للتلذّذ بثماره الشهيّة والتنعّم بظلاله الوارفة. لكنّ القليلين منهم يغتنمون هذه الفرصة، لأنّهم قد وقعوا فريسة للشكّ والجهل. ومن أجل أن يبدّد شكوكهم هذه يخرج بنماذج من ثماره وخضاره، ويغري عابري السبيل بالدخول إلى بستانه ليمتّعوا أنفسهم بمباهجه.

---

(١٧) لهذا التمثيل بالجنّة دلالة تاريخيّة طريفة. فقد عمدت إحدى الفرق الإسماعيليّة المعروفة بالحشّاشين في قلعة ألموت إلى استخدام هذه الوسيلة من أجل اجتذاب الأتباع، انظر: Hitti, *History of the Arab*, p. 446 f.

على هذا النحو يعرض «الإخوان» رسائلهم على أنّها مجرّد نماذج لحكمة خفيّة هي، في ما يظنّ، أوفر مادّة وأغنى جوهرًا. وعلى ذلك يوجبون أن لا يكشف عنها للأعضاء الجدد الأكفّاء إلّا بقدر. حتّى إذا اشتدّت رغبتهم في المزيد من المعرفة، أتيح لهم المزيد من الأسرار التي لا تكشف إلّا للذين عبروا عتبة «البستان». وهذا الكشف التدريجيّ لأسرار الحكمة المودعة في «الرسائل»، إنّما هو من باب التشويق إلى معرفة ما هو أجلّ، بدلًا من أن يكون مجرّد كشف عن علم محجوب دون مبرّر.

ماهيّة العدد في فلسفة الإخوان

ولكي نمثّل على ميول «الإخوان» الفيثاغوريّة والفيثاغوريّة الجديدة، يجدر بنا ههنا أن نتناول بعض فرضيّاتهم الرياضيّة الفلسفيّة، وبصورة خاصّة مفهومهم لطبيعة العدد الذي أخذوه، في ما يدعون، عن نيقوماخوس[١٨] وفيثاغوروس «وهو رجل حكيم موحّد من أهل حرّان»[١٩].

إنّ «الواحد بالحقيقة» مرادف لكلمة «شيء» من حيث إنّه أشمل الألفاظ دلالة، ويعرّفه مؤلّف الرسائل بأنّه «الشيء الذي لا جزء له البتّة، ولا ينقسم؛ وكلّ ما لا ينقسم فهو واحد من تلك الجهة التي بها لا ينقسم»[٢٠]. أمّا «الواحد بالمجاز فهو كلّ جملة يقال لها واحد، كما يقال عشرة واحدة ومئة واحدة».

والكثرة تنشأ من إضافة الواحد إلى الواحد على التوالي؛ لذلك يقال عن الواحد أنّه «أصل العدد ومنشأه». وللرقم أربعة من بين الأعداد الصحيحة منزلة

---

(١٨) بسط نيقوماخوس الجرشي (القرن الأوّل للميلاد). كما فعل بامبليخوس فيما بعد، مضمون اللاهوت الفيثاغوريّ في رسالة عنوانها...

Theologoumena tes arithmetikes

راجع: (Sarton, *History of Science*, vol. I, p. 360)

وقد وصلنا من مؤلّفاته بالعربيّة مدخل إلى الحساب منسوب إلى ثابت بن قرّة، انظر الطبعة التي حقّقها كوتش، بيروت، ١٩٥٩.

(١٩) إخوان الصفاء، الرسائل، ج٣، ص ٢٠٠.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ج١، ص ٤٩.

خاصّة عندهم، ليس من حيث الاعتبار الرياضيّ فحسب، لكن باعتبار تركيب الكون جملة. لأنّ «الأمور الطبيعيّة أكثرها جعلها الباري جلّ ثناؤه مربّعات»، مثل الأركان الأربعة، والطبائع الأربع، والأخلاط الأربعة، والأزمان الأربعة (فصول السنة) وجهات الأرض الأربع... إلخ. والسبب في ذلك هو أنّ الله شاء أن تكون الأمور الطبيعيّة مطابقة للأمور الروحانيّة، التي هي كذلك على أربع مراتب: أوّلها الباري جلّ جلاله، ثمّ العقل الكلّيّ، وبعده النفس الكلّيّة، وبعدها الهيولي الأولى[٢١]. يضاف إلى ذلك أنّ نسبة الباري إلى الموجودات المتكثّرة في العالم كنسبة الواحد من العدد، ونسبة العقل منها كنسبة الاثنين، ونسبة النفس منها كنسبة الثلاثة، ونسبة الهيولي منها كنسبة الأربعة.

أحكام العدد ونظام الكون

وينبغي لنا لكي نتفهّم هذا الأمر، أن نعلم كيف أنّ الباري أبدع أوّل ما أبدع من «نور وحدانيّته» جوهرًا بسيطًا يقال له العقل الفعّال كما أنشأ الاثنين من الواحد بالتكرار، وأنشأ «النفس الكلّيّة الفلكيّة» من «نور العقل»، والهيولي الأولى من «حركة النفس»، وأنشأ أخيرًا سائر المخلوقات في العالم من الهيولي بتوسّط العقل والنفس، كما أنشأ سائر الأعداد من الأربعة بإضافة ما قبلها إليها[٢٢]. وبهذا الاعتبار يصحّ القول عن الباري أنّه المبدأ الأوّل للأشياء جميعها، تمامًا كما يعتبر الواحد المبدأ الأوّل للأعداد جميعها.

ويأخذ مؤلّف الرسائل بعد ذلك، في شرح خواصّ الأعداد على اختلافها. فخاصّيّة الواحد، كما سبق القول، هي أنّه أصل العدد ومنشأه؛ وخاصّيّة الاثنين أنّه أوّل العدد مطلقًا، والقاسم المشترك لجميع الأعداد الزوجيّة؛ وخاصّيّة الثلاثة أنّها أوّل الأعداد الفرديّة، والقاسم المشترك لثلث الأعداد الفرديّة منها والزوجيّة. أمّا الأربعة فخاصّيّتها أنّها أوّل عدد مجذور؛ وخاصّيّة الخمسة أنّها

(٢١) إخوان الصفاء، الرسائل، ج١، ص ٥٣.

(٢٢) إخوان الصفاء، الرسائل، ج١، ص ٥٤، وج١، ص ١٨١، وفي أماكن متفرّقة. والكاتب في المرجع الثاني يتكلّم عن «نشأة الخلائق»، بينما يتحدّث في الأوّل عن «إبداع الخلائق».

أوّل عدد دائر أو كرويّ؛ وخاصّيّة الستّة أنّها أوّل عدد تامّ؛ وخاصّيّة السبعة أنّها أوّل عدد كامل؛ وخاصّيّة الثمانية أنّها أوّل عدد مكعّب؛ وخاصّيّة التسعة أنّها أوّل عدد فرديّ مجذور، وآخر مرتبة الآحاد؛ وخاصّيّة العشرة أنّها أوّل مرتبة العشرات، وهكذا...[٢٣].

خواصّ العدد في الطبيعة

لسنا بحاجة إلى الاستطراد في سرد ما تبقّى من خواصّ الأعداد. ويكفي أن نشير إلى أنّ مؤلّف الرسائل يوغل في تفريع المفاهيم الفيثاغوريّة الأصيلة والمزيّفة ممّا يتّصل بخواصّ الأعداد، مفردة أو مركّبة، على نحو يوضح كيف اعتبرت هذه الخواصّ من الصفات الجوهريّة للأشياء. وعنده أنّ هذه الخواص لا تنشأ من تصوّرنا الخاصّ للأشياء، أو من طريقة ترتيبنا لها، بل من طبيعة الأشياء ذاتها القابلة للصفات العدديّة. وللتمثيل على الطريقة التحكّميّة التي استخرجوا بها هذه الخواصّ نذكر أنّهم يعتبرون السبعة عددًا كاملًا لأنّه ناشئ من جمع عدد فرديّ وآخر زوجيّ، إذ هو مجموع أوّل الأعداد الفرديّة (٣) وأوّل الأعداد الزوجيّة (٤)؛ وكذلك مجموع أوّل الأعداد الزوجيّة (٢) وعدد فرديّ هو (٥)؛ وهو أيضًا مجموع مبدأ العدد (١) والعدد التامّ (٦). أمّا العدد ثمانية فيسمّى مكعّبًا لأنّ جذره وهو الاثنان مضروب بتربيعه الذي هو أربعة، وحاصل هذا الضرب ثمانية؛ وهو يسمّى أيضًا أوّل عدد مجسّم. وإنّما سمّي مجسّمًا لأنّ الجسم مؤلّف من عدّة سطوح متراكمة، في حين أنّ السطح مؤلّف من عدّة خطوط متجاورة. ثمّ إنّ أقلّ خطّ مؤلّف من نقطتين، وأصغر جسم من سطحين، فأصغر جسم إذن مؤلّف من ثمانية أجزاء، الواحد منها هو الخطّ، وهو مؤلّف من جزئين، فإذا ضرب الخطّ في نفسه كان منه السطح، وهو أربعة أجزاء؛ وإذا ضرب السطح في أحد طوليه كان الحاصل هو العمق، وكان المجموع ثمانية أجزاء طول اثنين في عرض اثنين في عمق اثنين[٢٤].

---

(٢٣) المصدر نفسه، ج١، ص ٥٦ وما بعد.

(٢٤) إخوان الصفاء، الرسائل، ج١، ص ٥٨-٥٩.

الحكمة في هذه المطابقة

ومؤلّف الرسائل، مع هوسه الشديد هذا بالأعداد وخواصّها ينبّه إلى أنّ غرض «الإخوان» من هذا البحث في الأعداد إنّما هو التدليل على أنّ خواصّ الأعداد هي النموذج الذي انتظمت عليه خصائص الأشياء في الطبيعة. وعلى ذلك «فمَن عرف العدد وأحكامه وطبيعته وأجناسه وأنواعه وخواصّه، أمكنه أن يعرف كمّيّة أجناس الموجودات وأنواعها، وما الحكمة من كمّيّاتها على ما هي عليه الآن، ولِمَ لم يكن أكثر من ذلك ولا أقلّ منه»[٢٥]. وذلك أنّ الباري تعالى، مبدع الموجودات جميعها، «لما كان واحدًا بالحقيقة من جميع الوجوه، لم يكن من الحكمة أن تكون الأشياء كلّها شيئًا واحدًا من جميع الجهات، ولا متباينة من جميع الوجوه». لكنّه رتّبها بحيث تكون «واحدًا بالهيولي، كثيرة بالصورة». وكذلك لم يجد من الحكمة «أن تكون الأشياء كلّها ثنائيّة وثلاثيّة... وما زاد على ذلك بالغًا ما بلغ»، بل أن تكون بأعدادها وخواصّها بحسب أعداد وخواصّ الأعداد المقابلة لها[٢٦].

العدد دليل معرفة النفس

والغرض الرئيسيّ الآخر من معالجة موضوع العدد هو التمهيد لمعرفة النفس. ذلك لأنّ دراسة العدد لا بدّ من أن تكشف عن أنّ الأعداد على أنواعها بمثابة أعراض قائمة في النفس، على نحو ما تقوم الأعراض في الجوهر بوجه عامّ. ومعرفة النفس على هذا النحو ينبغي أن تمهّد السبيل لأسمى أنواع المعرفة التي تتمّ عن طريق الفلسفة، وهي معرفة الباري تعالى. ذلك لأنّ معرفة النفس من حيث منشأها ومصيرها في الحياة الأخرى، هي المنطلق الذي يُرقى منه العقل إلى معرفة الله، كما ورد في الحديث «مَن عرف نفسه فقد عرف ربّه»[٢٧].

---

(٢٥) إخوان الصفاء، الرسائل، ج٣، ص ١٧٨-١٧٩.

(٢٦) المصدر نفسه، انظر أيضًا، ج١، ص ٧٥ وما بعد.

(٢٧) هذا الحديث المنسوب إلى النبيّ أو إلى الإمام عليّ يعلّق عليه متصوّفة الإسلام المتأخّرين أهمّيّة خاصّة.

أو «أعرفكم بنفسه أعرفكم بربّه»[٢٨].

(٢٨) إخوان الصفاء، الرسائل، ج١، ص ٧٦.

الكونيّات والإلهيّات في نظام الإخوان

الرياضيّات سبيل المعرفة

إنّ اهتمام إخوان الصفاء بالعلوم الرياضيّة التي شملت، في اصطلاحهم، الحساب والهندسة والفلك والجغرافية والموسيقى والمنطق، وبسائر الفنون والصناعات، إنّما كان، على ما بيّنّا، وسيلة لغاية أبعد. لذلك نجد مؤلّف الرسائل يتوقّف عند كلّ مرحلة من مراحل البحث ليذكّرنا بأنّ الغرض من درس الرياضيّات إنّما هو تهذيب الأخلاق وتثقيف العقول، لأنّ الرياضيّات هي، في الدرجة الأولى، الطريق المؤدّية إلى معرفة النفس، التي هي بدورها السبيل الأمين إلى المعرفة الفضلى - معرفة الباري تعالى.

قواعد الفلك ونظام الطبيعة

يصف مؤلّف الرسائل في رسالة **علم النجوم** أنّ علم الفلك هو درس الأجسام السماويّة التي تشمل، على ما يذكر، ١٠٢٩ من «الكواكب الكبيرة»، سبعة منها (ويعني الكواكب السيّارة) دائمة الحركة والدوران، كلّ منها في فلكه الخاصّ، وقد وصف هذه الأفلاك بأنّها «أجسام كريّات مشفات مجوّفات، مركّبة بعضها في جوف بعض كحلقات البصلة»[٢٩]، تتوسّطها الأرض؛ أدناها

(٢٩) إخوان الصفاء، الرسائل، ج١، ص ١١٥.

إلى الأرض فلك القمر، في حين أنّ أقصاها فلك زحل. وينتظم وراءه فلكان: الأوّل فلك الثوابت، والثاني فلك المحيط.

ثمّ إنّ فلك المحيط دائم الدوران، يتولّد من اتّجاهه من الشرق إلى الغرب، ثمّ من الغرب إلى الشرق تتابع النهار والليل. وهذا الفلك مقسّم إلى اثني عشر قسمًا هي الأبراج الاثنا عشر، وكلّ من هذه الأبراج ثلاثون درجة، ومرور الشمس بهذه الأبراج كفيل بتتابع فصول السنة الأربعة.

أوضاع الأفلاك وأبعادها

وتقع الشمس في مكان متوسّط بين فلك المحيط والأرض التي هي مركز الكون. و«لما كانت الشمس في الفلك كالملك في الأرض، والكواكب لها كالجنود والأعوان والرعيّة للملك، والأفلاك كالأقاليم، والبروج كالبلدان، والدرجات والدقائق كالقرى، صار مركزها بواجب الحكمة الإلهيّة وسط العالم، كما أنّ دار الملك وسط المدينة، ومدينته وسط البلدان من مملكته»[٣٠]. ومجموع الأفلاك أحد عشر فلكًا (أو كرة) متتابعة على النحو التالي: فلك المحيط، ثمّ كرة الثوابت، وبعدها زحل فالمشتري فالمرّيخ فالشمس فالزهرة فعطارد فالقمر، ثمّ كرة الهواء فالأرض[٣١].

وقد قدّر مؤلّف الرسائل قطر الأرض بـ٢١٦٧ فرسخًا أو ٧٠٤٢،٧٥ ميلًا؛ وقدّر قطر كرة القمر بـ ٣٧،٩٢٢ فرسخًا ونصف الفرسخ؛ وقطر كرة الشمس بمئتي ضعف قطر الأرض، وقطر كرة المشتري بـ ١١،٠٥٤ ضعف قطرها، وقطر فلك الثوابت بـ ٢٤٠٠٠ ضعف[٣٢]. وحركة هذه الدوائر المتداخلة ناجمة أخيرًا عن حركة فلك المحيط الذي يغلّف الكون.

وفلك المحيط إنّما يستمدّ حركته من النفس الكلّيّة، ولذلك دعيت النفس

(٣٠) إخوان الصفاء، الرسائل، ج٢، ص ٣٠.

(٣١) في كونيّات العرب من أتباع الأفلاطونيّة الجديدة (نظير ابن سينا) هنالك أربع كرات بين كرة القمر وكرة الأرض، تقابل العناصر الأربعة وهي النار والهواء والماء والأرض.

(٣٢) إخوان الصفاء، الرسائل، ج٢، ص ٣١.

الكلّيّة بالمحرّك الأوّل. ومهما يكن من أمر، فإنّ حركة هذه الأفلاك ليست متساوية لأنّها ذوات مدارات متفاوتة، أسرعها حركة الفلك الخارجيّ، وتتمّ في ٢٤ ساعة، وأبطأها حركة فلك القمر وتتمّ في ٦/٧ ٢٤ الساعة[٣٣].

الطبيعة الخامسة

ويصف «الإخوان» جوهر الأجسام الفلكيّة في رسائلهم بأنّه «طبيعة خامسة» تتميّز بها عن سائر الماهيّات في عالم الكون والفساد. على أنّهم يعتبرون بعض خصائص الأجسام التي هي من قبيل الطول والعرض والعمق والتماسك والحركة والشكل والشفافيّة... إلخ من الصفات المشتركة بين الفئتين، لكنّهم يخرجون منها بعض الصفات الأخرى كالثقل والرطوبة والتغيّر والحركة المستقيمة، ويقصرونها على الكائنات الطبيعيّة القائمة في عالم ما دون القمر. والسبب الذي كانت من أجله هذه الأجسام الفلكيّة خالية من الثقل أو الوزن أنّ الله عندما خلقها بادئ الأمر جعلها ثابتة في أماكنها المناسبة، بينما الثقل من خواصّ الأشياء التي أخرجت من مكانها الطبيعيّ، فهي تحاول أبدًا أن تعود إليه[٣٤]. والخلاصة أنّ «الفلاسفة»، كما يقول صاحب «الرسائل»، يقولون إنّ الأجسام الفلكيّة مكوّنة من «طبيعة خامسة» لمجرّد أنّها تتحرّك حركة دوريّة، ولأنّها لا تقبل الكون والفساد، شأن الموجودات الطبيعيّة، ولا الزيادة أو النقصان على غرارها.

العناصر الأربعة ومراتب المخلوقات

إنّ الكائنات الطبيعيّة مركّبة من العناصر الأربعة، التي تنبثق عنها بفعل الطبائع الأربع سائر المركّبات في هذا العالم، أعني المعادن وأنواع النبات والحيوان. على أنّ كلّ ما في العالم يمكن ردّه أخيرًا إلى عنصرين أصليّين هما البخار والعصارات. فعندما تعمل الشمس والكواكب في تبخير الماء، يتحوّل

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٥.
(٣٤) المصدر نفسه، ج٢، ص ٤٧.

إلى بخار أو ضباب، وهذان يتحوّلان بدورهما إلى سحاب لا يلبث أن ينقلب مطرًا. وهذا المطر عند اختلاطه بالتراب يتحوّل إلى عصارة أو وحل، ومن هذا تتكوّن أخيرًا طبقة الأرض السفلى التي تنشأ منها أنواع المعادن والنبات والحيوان.

ففي المرتبة السفلى من مراتب الموجودات مملكة المعادن، وأرقى أنواع المعادن تتّصل بأحطّ أنواع النبات، وأعلى أنواع النبات تتّصل بأدنى أنواع الحيوان، وهكذا إلى أن نصل إلى الإنسان الذي يقوم على التخم الفاصل بين مرتبتي الحيوان والملائكة، وهو خليفة الله في الأرض. فالمعادن تتكون من العناصر الأربعة بالتركيب، أمّا النبات فيتكوّن بالتغذّي والامتصاص الذي يجعله قابلًا للنموّ. ومثله الحيوان، إلّا أنّه يزيد عليه بالقدرة على الإحساس والحركة؛ ويزيد الإنسان عليها جميعها بالنطق والتمييز[٣٥].

جذور النشوء والارتقاء

وهذه الممالك الثلاث منضدة بحيث يتنظم الأعلى منها دائمًا فوق الأدنى. وفي هذا التنضيد نوع من التعاقب التاريخيّ الذي أخذ به «الإخوان»، ويكاد يكون إيذانًا بنظريّة داروين في النشوء والارتقاء. ذلك أنّ النباتات سبقت الحيوانات بظهورها في العالم، لأنّ النبات بالنسبة إلى الحيوان كالهيولى بالنسبة إلى الصورة. وكذلك «فالحيوانات الناقصة الخلقة متقدّمة الوجود على التامّة الخلقة بالزمان في بدء الخلق، وذلك أنّها تتكوّن في زمان قصير، والتي هي تامّة الخلقة تتكوّن في زمان طويل... ونقول أيضًا أنّ حيوان الماء وجوده قبل وجود حيوان البرّ بزمان، لأنّ الماء قبل التراب، والبحر قبل البرّ في بدء الخلق»[٣٦]. فظهور الحيوانات بوجه الإجمال على الكرة الأرضيّة، حصل ولا بدّ بعد النبات، ومهّد الطريق لظهور الإنسان الذي من أجله وجدت مملكة الحيوان، بل وكلّ ما هو دونها من مخلوقات.

---

(٣٥) إخوان الصفاء، الرسائل، ج٢، ص ١٨٠.
(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٨١.

نظام الجسم العضويّ

ولا يقتصر هذا النظام التدريجيّ على أنواع المخلوقات، بل يشتمل كذلك أعضاء الجسم في الحيوانات العليا. فكلّ من الأعضاء الدنيا يخضع للعضو الذي يعلوه، ويعمل على صيانته أو تكامله. فالدماغ هو العضو الحاكم في الإنسان، وموطن الفكر والإحساس والذاكرة. والقلب باعتبار أنّه المركز الذي تتفرّع منه الشرايين، وتنبعث منه الحرارة الغريزيّة في الحيوان، هو خاضع للدماغ أو مساعد له. وهو بدوره يستخدم ثلاثة أعضاء دونه هي الكبد والشرايين والرئتان[٣٧].

ثمّ إنّ مثل هذا التعدّد والتنوّع في الأعضاء، بل وفي كلّ مظهر من مظاهر الكون، إنّما هو تابع في رأي «الإخوان»، كما قد يتوقّع المرء، لناموس العدد العامّ الذي يشمل كلّ ما في العالم. فهيكل الجسد في الحيوانات العليا - مثلًا - قسّمه الله تعالى إلى يمين وشمال، لكي يأتي وفقًا للعدد الأوّل وهو ٢ وللكائنات المزدوجة في العالم الخارجيّ. وهكذا جعل له طرفين ووسطًا لكي يكون مطابقًا للعدد المفرد الأوّل (٣)، ولتلك الأشياء التي تتكوّن في الطبيعة من ثلاثة أقسام. ثمّ إنّ الأخلاط الأربعة التي يتوقّف عليها خلق الإنسان ومزاجه تقابل العدد المربّع الأوّل (٤)، وكذلك الطبائع الأربع والعناصر الأربعة. وتقابل الحواسّ الخمس العدد المستدير الأوّل (٥) والعناصر الأربعة مضافًا إليها الطبيعة الفلكيّة. وكذلك تقابل منافذ الجسد الاثنا عشر الأبراج الاثني عشر... وهكذا[٣٨].

الإنسان عالم صغير

واستئنافًا لهذه المقارنة يجاري «الإخوان» الفلاسفة الرواقيّين في اعتبار الإنسان عالمًا صغيرًا. فالجسد الإنسانيّ يمثّل في نظرهم الكون برمّته. فالأفلاك

(٣٧) إخوان الصفاء، الرسائل، ج٢، ص ١٨٩-١٨٠.
(٣٨) المصدر نفسه، ج٢، ص ١٩٧.

التسعة التي تؤلّف الكون يقابلها في الإنسان الجواهر التسعة التي تؤلّف جسم الإنسان وهي: العظم والمخّ والعصب والعروق والدم واللحم والجلد والظفر والشعر. وهذه مرتّبة ترتيب دوائر الأفلاك المتداخلة. ويقابل البروج الاثني عشر، كما رأينا، المنافذ الاثنا عشر في الجسد وهي: العينان والأذنان والمنخران والفرجان والثديان والفم والسرّة. وفي مقابل القوى الجسمانيّة والروحانيّة لدى الكواكب السبعة يوجد في الإنسان سبع قوى طبيعيّة هي: الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة والنامية والغاذيّة والمصوّرة، وسبع قوى روحيّة هي: الباصرة والسامعة والذائقة والشامّة واللامسة والناطقة والمفكّرة، وكلّ منها يقابل كوكبًا من الكواكب السيّارة السبعة. ويقابل العناصر الأربعة وهي النار والهواء والماء والتراب، الرأس والصدر والبطن والجوف، وذلك تبعًا للمشاركة القائمة بين كلّ من تلك الأعضاء الجسديّة والعنصر الذي يقابله. وحتّى تعاريج الكرة الأرضيّة والظواهر الجوّيّة لها ما يقابلها في جسد الإنسان: فعظامه كالجبال، ومخّه كالمعادن، وجوفه كالبحر، وإمعاؤه كالأنهر، وعروقه كالسواقي، ولحمه كالتراب، وشعره كالنبات، ونَفَسه كالريح، وكلامه كالرعد، وضحكه كانبلاج الفجر، وبكاؤه كالمطر، ونومه كالموت، ويقظته كالحياة[٣٩].

أمّا باقي المفاهيم الأساسيّة التي تقوم عليها فلسفة «الإخوان» الطبيعيّة، فمستمدّة من الفلسفة الأرسطوطاليّة. فأبحاثهم في الهيولي والصورة والمكان والحركة، مع ما أدخلوه عليها من تحسينات وتعديلات عابرة، تتميّز بطابع أرسطوطاليّ واضح. فوجود الخلاء، إنّما ينفونه بناء على التعليل الأرسطوطاليّ المعروف، بأنّ الخلاء الذي يفهم به المكان الذي لا يحوي شيئًا هو خُلْف منطقيّ. فليس وراء العالم جملة خلاء أو ملاء، وذلك خلافًا لفعل المخيّلة التي تحملنا على افتراض وجود جرم آخر وراء أقصى الأفلاك السماويّة. وعندهم أنّ البيّنة على مَن أنكر معارضًا الحقّ الذي أقرّته الفلسفة والشريعة معًا وهو أنّ كلّ جسم مخلوق هو متناه، وأنّ وجود شيء ما خارج العالم محال[٤٠].

(٣٩) إخوان الصفاء، الرسائل، ج٢، ص ٤٥٦-٤٥٧.
(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٨، ١٢ وما بعد.

علم النفس ونظريّة المعرفة في نظام الإخوان

أشواق النفس ومصيرها المحتوم

يولي «الإخوان» موضوع تكوّن الجنين ونموّه، وتأثير القرانات الفلكيّة في مراحل تطوّره، اهتمامًا خاصًّا في رسائلهم. على أنّهم يمزجونه بكثير من معتقدات التنجيم التي استمدّوها، في ما يبدو، من المعارف الفلكيّة التي شاعت في المجتمع الإسلاميّ إبّان القرن العاشر[٤١].

فنموّ الطفل يكتمل عند بلوغه سنّ الرشد. فإذا كان مولده في برج السعد، لا تلبث نفسه أن تكتشف ماهيّتها الحقيقيّة كجوهر روحانيّ، وتسعى لأن تعود إلى موطنها السماويّ. وذلك «بالسلوك في المذاهب الروحانيّة الربّانيّة. والتعبير في الأمور الشريفة من الحكمة، على المذهب السقراطيّ، والتصوّف والتزهّد، والترهّب على المنهج المسيحيّ، والتعلّق بالدين الحنيفي»[٤٢]. وبهذه الطريقة يتمّ تطهير النفس من الرواسب المادّيّة التي علقت بها في غضون احتباسها في الجسد. «وعند ذلك ترى تلك الصور الروحانيّة، وتعاين تلك الجواهر النورانيّة، وتشاهد تلك الأمور الخفيّة، والأسرار المكنونة التي لا يمكن إدراكها بالحواسّ

(٤١) إخوان الصفاء، **الرسائل**، ج٢، ص ٤١٧-٤٥٥، ج٣، ص ٣٣٦-٤٥٤، ج١، ص ١٤٧-١٥٣.

(٤٢) **المصدر نفسه**، ج٣، ص ٨.

الجسمانيّة والمشاعر الجرمانيّة، ولا يشاهدها إلّا مَن تخلّصت نفسه بتهذيب خلقه». وما دامت مثقلة بأعباء الجسد، منغمسة برغباته ولذّاته، فهي غير قادرة على «الصعود إلى الفلك والنظر إلى ما هناك معاينة»، ولا أن تنال تلك النعمة التي نالها هرمس المثلّث بالحكمة، والتي شهد لها أرسطوطاليس[٤٣] وفيثاغورس والمسيح ومحمّد[٤٤]. وكذلك هي عند مفارقة الجسد، فإنّها لا تستطيع أن تتحرّر من نيرها لتنضمّ إلى «زمر الملائكة» في السماء، وإنّما تبقى، بدلًا من ذلك، حائمة في الفضاء إلى يوم الحساب. وعندها «تجرّها شياطينها التي تتعلّق بها من الشهوات الجسمانيّة... راجعة إلى قعر الأجسام المدلهمة (أي عالم الكون والفساد، وهو في اعتبار المؤلّف بمثابة الجحيم) واسر الطبيعة الجسمانيّة»[٤٥]. وهكذا استطاع مؤلّف الرسائل اقتباس الكثير من التعاليم الفيثاغوريّة في التناسخ وأفراغها في قالب من التعبير الصوفيّ، وتعزيزها بالشواهد القرآنيّة، من غير أن يثير شكوك المحافظين من أبناء ملّته.

توسّط الإنسان بين الخلائق

وفي رأي «الإخوان»، أنّ السبيل الرئيسيّ إلى معرفة العالم هو معرفة الإنسان لنفسه. وتقديم معرفة النفس على سائر أنواع المعارف لا يقبل الجدل. وأنّ الساعي إلى معرفة العالم الخارجيّ، قبل وقوفه على العالم الداخليّ لا يقلّ حمقًا عمّن يحاول أن يحمل ألف مثقال، وهو لا يستطيع حمل مئة؛ أو مَن يحاول الجري، وهو بعد لا يقوى على المشي[٤٦]. فعلم النفس يصبح عند «الإخوان» مقدّمة لما بعد الطبيعة وعلم الكونيّات، بل لجميع أنواع المعارف. ذلك لأنّ تأمّل الإنسان في منزلته في العالم يكشف له، كما قال بسكال في ما بعد، أنّه يقع في مرتبة متوسّطة بين اللامتناهي في الصغر واللامتناهي في الكبر؛ فجسده لا هو كبير ولا صغير، ومدى حياته لا هو بالغ الطول ولا هو بالغ

(٤٣) يقتبس المؤلّف ههنا من كتاب أثولوجيا المنسوب لأرسطو.
(٤٤) إخوان الصفاء، الرسائل، ج١، ص ١٣٧ وما بعد.
(٤٥) المصدر نفسه، ج٣ ص ٧ وما بعد، ٧٩ وما بعد، وفي أماكن شتّى.
(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٠.

القصر، وظهوره على وجه البسيطة لم يكن مبكرًا جدًّا، ولا متأخّرًا جدًّا، ومرتبته في سلّم المخلوقات لا هي كثيرة التدنّي ولا بالغة الارتفاع، بل هو في مرتبة متوسّطة بين الملائكة والبهائم[٤٧]. وحظّه من المعرفة متوسّط بين جهل هؤلاء المطبق، ومعرفة أولئك التامّة. حتّى في ما يتّصل بمادّتها، فقواه لا هي غير محدودة، ولا هي كالمعدومة. فهو لا يستطيع - من جهة - أن يدرك ما هو غير محدود مقدارًا، ولا ما هو - من جهة أخرى - لا متناه في الدقّة[٤٨]، ولا أن يرى الألوان الشديدة اللمعان، ولا أن يسمع الأصوات الحادّة جدًّا من ناحية، ولا الألوان القاتمة والأصوات الخافتة جدًّا، من ناحية أخرى.

حدود المعرفة الإنسانيّة

ومؤلّف «الرسائل» - كما قد يتوقّع المرء - لا يكتفي بذكر هذه الخواصّ للمعرفة الإنسانيّة، بل يستنتج النتيجة اللاأدريّة اللازمة التي استنتجها كذلك بسكال. ذلك أنّ العقل الإنسانيّ لا يستطيع الإحاطة بمثل هذه المفاهيم البعيدة الغور، نظير عظمة الله وماهيّته، وصورة الكون بكلّيّته أو الصور المجرّدة عن الهيولى لشدّة إشراقها وصفائها الباهر.

يضاف إلى ذلك أنّ الحقائق التي هي أقلّ إبغالًا في التسامي، ليست في متناول العقل الإنسانيّ. لذلك كانت الحواسّ الإنسانيّة قادرة على إدراك أوصاف الأشياء في حال اكتمالها، لكن ليس في سياق تكاملها. ذلك أنّ الإنسان لا يستطيع أن يتبيّن كيفيّة حدوث العالم، وعلّة كونه. ولا أن يعلّل كيفيّات ما لا يحصى من الأشياء الموجودة في العالم العلويّ، وفي عالم ما دون القمر، أو مقاديرها، مع أنّه يستطيع أن يدرك تلك الأشياء بيسر كما هي موجودة أو ماثلة لحواسّه. أمّا بشأن الأمور السامية التي يعجز عقل الإنسان عن الإحاطة بها، وتقصر حواسّه عن إدراكها، فإنّ ملاذه الوحيد هو التسليم للأنبياء الذين

(٤٧) إخوان الصفاء، الرسائل، ج٣، ص ٢٠.

(٤٨) إنّ لا النافية غير واردة في النصّ، وقد أضفته على اعتبار أنّه ساقط من النصّ الأصليّ، لأنّ سياق الكلام يقتضيه.

يتلقّون الوحي من الله، والإذعان إلى إرشاداتهم بلا تردّد، كما أذعنوا هم بدورهم إلى الملائكة الذين هم مرشدوهم[٤٩].

الاتّفاق بين الشريعة والفلسفة

ولا يجوز أن نستنتج من ذلك - في رأي مؤلّف الرسائل - كما يفعل بعض المتكلّمين المتزمّتين أنّ تعليم الأنبياء، كما جاء في الشريعة، لا يوافق قطعًا مضمون المعرفة العقليّة، كما تتمثّل في الفلسفة والعلوم الإنسانيّة. ذلك أنّ الغرض الأقصى الذي تنشده الفلسفة والشريعة كلتاهما إنّما هو «التشبّه بالإله بحسب طاقة البشر»[٥٠]. وذلك عن طريق طلب المعرفة وممارسة الفضيلة، كي تتمكّن النفس من بلوغ الكمال، والظفر بالغبطة الدائمة.

أمّا الخلافات التي قد تظهر بين الديانة والفلسفة، فإنّها فروق «في الفروع»، وفي أسلوب الأداء التابع لأنواع الأمزجة ومختلف الحالات النفسيّة التي يتّصف بها الأفراد[٥١]. فكلّما زادت النفس نقاوة وتحرّرًا من قيود الجسد ومتطلّباته، ازدادت قدرتها على إدراك المعاني الخفيّة المنطوية في الكلام الإلهيّ، وعلى الانسجام مع المعارف العقليّة التي تقرّها الفلسفة. وبخلاف ذلك النفس المنغمسة في شؤون الجسد، الغارقة في لذّاته، فإنّها تعجز عن تخطّي المعاني الحرفيّة في ظاهر الكلام الإلهيّ، فلا ترى - لذلك - في نعيم الجنّة وعذاب الجحيم، كما ورد وصفهما في القرآن، إلّا بالغ اللذّات، وفادح الآلام الجسديّة، التي خبرتها مرغمة في هذا العالم. إلّا أنّ هذا الاعتقاد، بواقع الأمر، هو «حقيقة الكفر والضلال والجهالة وعمي البصر» التي تصيب أولئك الذين يقنعون بالمعاني الظاهرة أو الدلالة الخارجيّة للكلام الإلهيّ، ويعجزون عن الغوص على «حقائق أسرار كلام الله»[٥٢].

---

(٤٩) إخوان الصفاء، الرسائل، ج٣، ص ٢٣.
(٥٠) المصدر نفسه، ص ٣٠. قارن أفلاطون، ثياطيطس، ١٧٦ ب.
(٥١) المصدر نفسه.
(٥٢) المصدر نفسه، ص ٦٢، ٦٣.

حقيقة الجنّة والنار

إنّ الجحيم في عرف مؤلّف الرسائل هو «عالم الكون والفساد» الواقع تحت فلك القمر، والنعيم هو «موطن الأرواح وسعة السماء»[٥٣]. فمتى بلغت النفس «عالم الأفلاك»، نالت النعيم الدائم، ونجت إلى الأبد من المصائب والأهوال التي تلحق بالأجساد.

والحقّ أنّ النفس، حتّى قبل فراقها للجسد، تستطيع أن تحظى بتلك اللذّات الخلقيّة والعقليّة التي هي بشير النعيم السماويّ الحاصل وراء القبر؛ وأن تقاسي تلك المحن اللاحقة بالنفوس التي تقع فريسة للذّات الجسد الحيوانيّة، أو بتلك التي اعتقدت بالله وباليوم الآخر اعتقادات خاطئة. ويمثّل مؤلّف الرسائل على تلك الاعتقادات الخاطئة المؤدّية إلى الهلاك بالاعتقاد (عند النصارى) بأنّ الإله قد قتل على يد اليهود، والقول (عند اليهود) بأنّ الله يغار ويغضب، والإيمان (عند المسلمين) بأنّ الله يأمر ملائكته في يوم الحساب بأن يلقوا بالأئمّة والكافرين في خندق من النار، حيث يحترقون إلى الأبد، ويدعوا الأبرار إلى التمتّع بلذّات جسديّة فائقة نظير مباشرة العذارى، وشرب الخمر، وأكل الشواء[٥٤].

وعند المؤلّف، أنّ ما يبرّر تمثيل القرآن للجحيم والنعيم تمثيلًا حسّيًا، هو أنّ عامّة الناس، الذين وجّه إليهم الكلام الإلهيّ، لا يمكن حملهم على السعي نحو الواحد وانتقاء الآخر إلّا إذا وصفا لهم بلغة يفهمونها. ومع ذلك فإنّ القرآن لم يغفل كلّيًا في حديثه عن النعيم والجحيم استخدام التمثيلات التجريديّة أو الروحيّة، التي يستطيع القرّاء المثقّفون إدراك فحواها. وعلى هذا النحو يصحّ اعتبار القرآن موجّهًا لجميع الناس عامّتهم وخاصّتهم. أمّا الأناجيل فهي، خلافًا لذلك، تتحدّث عن سعادة الحياة الأخرى بتعابير تجريديّة. لأنّ المسيح كان يحدّث فيها قومًا ذوي عقول ونفوس هذّبتها قراءتهم لكتب الأنبياء والفلاسفة

(٥٣) المصدر نفسه، وفي أماكن متفرّقة، قابل الرسالة الجامعة، ج١، ص ٦٨٩ وما بعد.
(٥٤) المصدر نفسه، ص ٧١ وما بعد.

على السواء، خلافًا لمَن خاطبهم محمّد من أهل البوادي الذين لم يرتاضوا بعلم، ولا بلغهم وحي[٥٥].

(٥٥) إخوان الصفاء، الرسائل، ج٤، ص ٣٣، ج٣، ص ١٦٥، ٣٠٨

الخلاصة

الإخوان بين التخيير والتسيير

إنّ القارئ المتبصّر يدرك فورًا أنّ هذه الجمعيّة الفلسفيّة - الدينيّة الغريبة، التي ظهرت في القرن العاشر، كانت ذات ميول شيعيّة، وأنّها كانت مناوئة للسلطة السياسيّة القائمة وناقمة عليها[٥٦]. وأنّها - شأن العديد من الفرق الكلاميّة الشيعيّة، كانت تأخذ برأي المعتزلة في حرّيّة الإرادة الإنسانيّة. فحاولت لذلك، أن تلطّف من موقف متكلّمي أهل السنّة، ممّن كانوا أشدّ حفاظًا على مبدأ التسيير - الذي لا يفسح للعبد مجال المبادرة الإنسانيّة الحرّة. على أنّها بصنيعها هذا قد قوّضت، غير عامدة، الفرضيّات الكونيّة التي أقامت عليها مذهبها في العالم - ومصدر هذه الفرضيّات الاعتقاد بوجود عناية سماويّة شاملة تنبعث من الكواكب وتتحكّم بجميع الأحداث العالميّة[٥٧].

الإخوان والأديان الأخرى

وممّا يسترعي انتباه مؤرّخ الفكر، بنوع خاصّ، الموقف الذي وقفه الإخوان من أبناء الأديان الأخرى. ففي الوقت الذي كان التعصّب الدينيّ قد بلغ

(٥٦) إخوان الصفاء، الرسائل، ج٣، ص ٧٦ وما بعد.
(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٦٥ وما بعد، ٤٩٨ وما بعد.

مبلغًا غدا معه كلّ فريق على اقتناع بأنّ الحقّ قد خلص له وحده، كان هؤلاء الموسوعيّون يجهرون بأنّ الفروق الدينيّة ناجمة عن عوامل عرضيّة منها العنصر أو الموطن أو الزمن، وحتّى في بعض الأحوال المزاج الفرديّ، ولكنّها لا تفسد بالضرورة وحدة الحقّ، ولا تعبث بشموله[٥٨].

وممّا يقوم شاهدًا على تحرّرهم الدينيّ موقفهم السمح من المسيحيّة وإقرارهم بأصالة الأناجيل. والكتّاب المسلمون، كما هو معروف، يطعنون عادة بهذه الأصالة، وذلك بناء على أنّ القرآن، لمّا كان تجلّيًا كاملًا للكلام الإلهيّ، فكلّ تنزيل آخر باطل. وفيما يتابع «الإخوان» معظم الكتّاب المسلمين في اعتبار السيّد المسيح مثالًا للتقوى والقداسة، نراهم يبزّونهم في الاستشهاد بالأناجيل، وفي الاقتباس منها، مسلّمين ضمنًا بمحتواها. ومع أنّ القرآن يعتبر صلب المسيح وقيامته تشبيهًا، نراهم يشيرون إلى هذا الصلب بعبارات توحي بالتصديق والإثبات. أمّا أسفار المسيح ومعجزاته فأكثر ما يوردونها كما جاءت في الأناجيل، لا كما وردت في القرآن[٥٩].

إستعانة الإخوان بمختلف المصادر

إنّ رأي الإخوان الفلسفيّ في الكون يتميّز أصلًا بالطابع الفيضيّ والانتقائيّ، الذي يتجلّى في تعليم فلاسفة العرب، من أتباع الأفلاطونيّة الجديدة، مع ميل شديد نحو المذهب الفيثاغوريّ الجديد. فالقاعدة الأفلوطينيّة الرباعيّة، التي تتألّف من الإله والعقل والنفس والمادّة، هي الأساس الذي يقوم عليه نظامهم الكونيّ. وهي تقابل العدد الرباعيّ الذي تتحدّر منه الأعداد الأخرى مع مجمل خصائصها، عندهم[٦٠]، على أنّ دور النفس الكونيّة في نظامهم أعظم جدًّا منه في النظم الأفلاطونيّة العربيّة الأخرى، حيث يشغل العقل

(٥٨) إخوان الصفاء، الرسائل، ج٣، ص ٤٨٦ وما بعد، ٤٣١.
(٥٩) المصدر نفسه، ج٤، ص ٢٨ وما بعد، ٥٣، ٧٤، ١١٧ وفي أماكن شتّى، ولكن قابل ج٣، ص ٧٢.
(٦٠) المصدر نفسه، ج٣، ص ٢٠٣ وما بعد.

دورًا رئيسيًّا، إذ هو العامل الذي يستخدمه الله في إخراج صور المخلوقات إلى حيّز الوجود. و«الإخوان»، مع كلّ إجلالهم لفيثاغورس «الحكيم»، الذي لا يكلّون من تمجيده أو تلخيص أقواله، لا يتحرّجون من اقتباس موادّ تعليمهم من كلّ مصدر ممكن، فشعارهم كان «أن لا يعادوا علمًا من العلوم، ولا يهجروا كتابًا من الكتب» لأنّهم أرادوا لتعليمهم «أن يستغرق المذاهب كلّها، ويجمع العلوم جميعها»[٦١]. وعلى ذلك فمذهبهم لم يقتصر على الفلسفة اليونانيّة، بل غرف من التراث العلميّ والأدبيّ الفارسيّ والهنديّ، ومن كتب اليهود والمسيحيّين، الصحيح منها والمنحول. وقد استندوا فيه إلى نظام بطليموس الفلكيّ والنظم الفلكيّة التي تأخّرت عنه، واستعانوا بأشتات من أساطير التنجيم والسحر، جمعوها وألّفوا بينها في هذا المؤلَّف الضخم الذي استوعب عامّة العلوم العربيّة في القرن العاشر، ولكن على قلّة في التنظيم وكثرة في التكرار.

ومن الظواهر الغريبة في هذا المؤلَّف الجامع، أنّ مؤلّفيه، مع اعتمادهم الأكيد على سواهم من فلاسفة الإسلام ومتكلّميه، قد امتنعوا، بوجه العموم، عن التصريح بأسماء مَن أخذوا عنهم. ولعلّ ذلك حفاظًا منهم على الباطنيّة والتستّر الذي تعمّدوه في مؤلّفهم هذا. فالرازي الذي عرف بميول فيثاغوريّة معيّنة، والكندي الذي تبنّوا رأيه في خلق العالم في الزمان[٦٢]، على مخالفته لأغراضهم الأفلاطونيّة المحدثة، والمعتزلة التي أخذوا عنها القول بحرّيّة العبد على ما فيه من تعارض مع معتقدهم بتأثير النجوم في الظواهر الأرضيّة... إلخ، جميع هؤلاء يتنكّب مؤلّف الرسائل أو مؤلّفوها عن التصريح بأسمائهم في هذا المجموع.

الإخوان وتعميم الفلسفة

ومهما يكن من أمر جميع ما ذكرناه، فلا بدّ من القول إنّ «الإخوان» يشغلون منزلة فريدة في تاريخ الفكر الإسلاميّ. فهم، خلافًا للفلاسفة المحترفين

(٦١) إخوان الصفاء، ج٤، ص ٤٢، انظر أيضًا أعلاه.
(٦٢) المصدر نفسه، ج٣، ص ٤٦١، ٤٥٢، وفي أماكن شتّى.

من الكندي حتّى ابن رشد، وللمتكلّمين من واصل حتّى الأشعري، قد حاولوا جاهدين أن يهدموا الحاجز القائم بين الفلسفة والعقيدة، وأن يهبطوا بالفلسفة الإلهيّة من مرتفعات التأمّل التجريديّ البعيد المنال، إلى بطاح البحث الفعليّ العمليّ الداني القطوف. فقد كان من رأيهم أنّ العقائد ثلاثة أنواع: الأوّل صالح للخاصّة دون العامّة، والثاني صالح للعامّة دون الخاصّة، والثالث صالح لكلا الفريقين. وهذه الفئة الثالثة من العقائد هي المفضّلة في رأيهم، لأنّها ذات جذور ثابتة في العقل، من جهة، ومؤيّدة بالكلام الإلهيّ، من جهة أخرى، فهي لذلك في متناول جميع الساعين في طلب الحقّ[٦٣].

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٤٥٢ وما بعد.

الباب السادس

إنتشار الفكر الفلسفي في القرن العاشر

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

أبو حيّان التوحيديّ

من أتباع ابن سينا

كان من شأن شهرة الفارابي وابن سينا أن تغضّ من مكانة مفكّرين آخرين هم دونهما شهرة، لكنّهم في الوقت نفسه، من دعاة الأفلاطونيّة الجديدة البارزين الذين اشتهروا في القرن العاشر وأوائل الحادي عشر. لذلك، لا بدّ لنا من أن نخصّ بالذكر بعض تلامذة ابن سينا. فقد وضع ابن المرزبان (بهمنيار)، وهو من أوسع أتباعه شهرة، كتابًا جامعًا في ثلاثة أجزاء بسط فيه فلسفة أستاذه، سمّاه كتاب التحصيل[1]، تناول فيه موضوع المنطق، والطبيعة، وما بعد الطبيعة. لكنّه خلا من الأصالة. وهو مع اتّصافه بالوضوح، ليس فيه الكثير ممّا يثير اهتمام المعنيّين بالفكر الفلسفيّ في الإسلام، وميزته الوحيدة أنّه خالف في تنسيقه للموضوعات الفلسفيّة الترتيب التقليديّ، كما يشهد على ذلك إلحاق بحث الطبيعة بموضوع ما بعد الطبيعة. ومن تلامذة ابن سينا أيضًا الكرماني والمعصومي وابن زيلا، ونحن نقتصر على ذكر أسمائهم لأنّهم لم يتركوا لنا آثارًا مكتوبة، أو لأنّ مثل هذه الآثار لم تبلغنا.

(١) كوبرولو، مخطوط رقم ٨٦٣، الڤاتيكان، المخطوطات العربيّة رقم ١٤١١، وطبعة القاهرة سنة ١٣٢٩هـ.

أبو حيّان التوحيديّ

وكان من مشاهير المؤلّفين في هذا العصر العلّامة الأديب أبو حيّان التوحيديّ (توفّي حوالى ١٠١٢)، وقد كان له تأثيرًا واسع في حلقات الأدب والفلسفة في النصف الثاني من القرن العاشر. كان أبو حيّان تلميذًا وصديقًا لعالِم بارز آخر هو أبو سليمان السجستاني (ت ١٠٠٠) الذي تميّز بالتضلّع من علوم اليونان، كما يشهد على ذلك كتابه في تاريخ الفلسفة اليونانيّة - الإسلاميّة المعروف بـ**صوان الحكمة** والذي حرّره البيهقي (ت ١٠٧٠) في القرن الحادي عشر[٢]. وقد نسبت إلى السجستاني، الذي لقّب بالمنطقيّ، شروح كثيرة على منطق أرسطوطاليس والمواضيع المتّصلة به[٣]. لكنّ هذه المؤلّفات - لسوء الحظّ - لم يبلغنا منها شيء. والواقع أنّه باستثناء ما رواه أبو حيّان من آرائه الفلسفيّة والمنطقيّة ليس بيدنا أيّ دليل على أثره الفكريّ، إلّا الإشارات العابرة التي أطراه بها مؤلّفو الفكر الفلسفيّ[٤].

كتاب «الإمتاع والمؤانسة»

إنّ التوحيديّ الذي عرضنا له في حديثنا عن إخوان الصفا[٥] قد أحرز شهرة أوسع عن طريق مجموع من المؤلّفات الأدبيّة الفلسفيّة، أهمّها من الناحية التاريخيّة كتاب **الإمتاع والمؤانسة**. وهو سلسلة من الأسمار تناولت العديد من الموضوعات الأدبيّة والفلسفيّة. وهذا الكتاب الذي وصف بأنّه نوع من «ألف ليلة وليلة فلسفيّة» أفرغه مؤلّفه في قالب أدبيّ أنيق، خلافًا لما جرى عليه فلاسفة العصر، لكنّه لم يكن غريبًا عمّا ألّفته أقلام أدباء القرن العاشر.

وفي كتاب **الإمتاع** نظرات فلسفيّة في أحوال الحياة العامّة، وفي محن المؤلّف وهمومه الشخصيّة المشحونة بالحزن والمرارة. لكنّنا لن نتوقّف الآن

---

(٢) **منتخب صوان الحكمة**، كوبرولو، مخطوط رقم ٩٠٢.
(٣) التوحيدي، **المقابسات**، ص ١٤٩ وما بعد، وفي أماكن شتّى.
(٤) مثلًا: القفطي، **تاريخ الحكماء**، ص ٨٢ وما بعد.
(٥) أنظر أعلاه، ص ٢٢٦، نابل **الأمتاع والمؤانسة**، ج٢، ص ٤-٥.

عند هذا الجانب من الكتاب. إنّ التوحيديّ لم يكن في هذا الكتاب وفي سائر مؤلّفاته مؤلّفًا منظّمًا في الفلسفة؛ إلّا أنّه تميّز مع ذلك بسعة الاطّلاع في باب الفلسفة. أمّا ملاحظاته على معاصريه فكثيرًا ما كانت جارحة وأحيانًا خبيثة، لكنّها جاءت أحيانًا صحيحة ومفيدة. ورأيه في العديدين منهم، من ابن زرعة المترجم إلى مسكويه الفيلسوف (وقد كان رفيقًا له) أنّهم كانوا مرتزقة أو خلعاء[٦].

بين علم النحو وعلم المنطق

وقد حفظ لنا التوحيديّ في وقائع الليلة الثامنة حوارًا مفيدًا جرى بين أبي بشر متّى، أشهر علماء المنطق في عصره، وأبي سعيد السيرافي، أحد علماء النحو والفقه ممّن كانوا يتمتّعون بمكانة مرموقة. جرى هذا الحوار بحضور الوزير ابن الفرات في سنة ٣٢٦ للهجرة (٩٣٢م) وعمد المؤلّف إلى تدوينه من تقرير شفهيّ عنه[٧]. ويتردّد صدى هذا الحوار، بعد ذلك، في بعض ما كتب الفارابي في موضوع الصلة بين المنطق والنحو، ممّا سبق لنا أن أشرنا إليه[٨]. لكنّ هذا الحوار جاء مشحونًا بالمشاعر العاطفيّة لما داخله من النزعات العنصريّة والمذهبيّة. فقد أخذ السيرافي على أبي بشر تشبّه بالتراث اليونانيّ مع أنّه كان يجهل اليونانيّة (أمّا ترجماته المنطقيّة فقد نقلت عن ترجمات سريانيّة سابقة)، وحمل عليه لركاكة تعبيره العربيّ. ولا يتصدّى أبو بشر لتفنيد هذا الانتقاد، بل يكتفي بالقول: إنّ النحو يتعلّق بالألفاظ، أمّا المنطق فيعالج المفاهيم، والمفاهيم لا تتأثّر بلغة الترجمة؛ قال: «يكفيني من لغتكم هذه الاسم والفعل والحرف، فإنّي أتبلّغ بهذا القدر إلى أغراض قد هذّبتها لي يونان»[٩].

---

(٦) التوحيدي، الأمتاع والمؤانسة، ج١، ص ٣٣ وما بعد. وفي مواضع شتّى.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٧٠ وما بعد، قابل، المقابسات، ص ٦٨ وما بعد: Margoliouth, «The Discussion between Abu-Bishr Matta and Abu Sa'id al-Sirâfi» in *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1905, p. 79-129.

(٨) أنظر أعلاه، ص ١٨٦.

(٩) التوحيدي، الأمتاع والمؤانسة، ج١، ص ١١٥.

أمّا القضيّة الكبرى التي يعرض لها متّى بن يونس، وهي أنّ المنطق هو الأداة التي يميّز بها الكلام الصحيح من الفاسد، فيعارضها السيرافي بقوله إنّ هذا التمييز هو من شأن علم النحو، ثمّ يسأل: كيف يمكن أن يكون المنطق، وهو العلم الذي استنبطه رجل يونانيّ (أي أرسطوطاليس) أداة يحترس بها رجل تركيّ أو هنديّ أو عربيّ عن الخطأ في التعبير؟ وجواب متّى هو: إنّ المنطق إنّما يُعنى بالمفاهيم التي ينطوي عليها التعبير اللغويّ، فالاختلاف العنصريّ بين الجماعات، لذلك، لا دخل له في هذا الخلاف. ويمثّل على ذلك بقوله: إنّ مجموع اثنين واثنين هو أربعة في كلّ مكان. ويلاحظ السيرافي في جوابه أنّ قياس المنطق على هذه المسألة الحسابيّة مضلّل، لأنّ الأحكام المنطقيّة ليس فيها من الدقّة ما في العمليّات الحسابيّة؛ ويردف أنّ المنطقيّ لا يستطيع أن يتخلّى عن اللغة تخلّيًا تامًّا؛ والذي يبدو أنّ أحدنا لا يستطيع إتقان علم النحو ما لم يتقن اللغة التي وضع بها علم المنطق، وهي اليونانيّة، وقد كان مناظره يجهل هذه اللغة جهلًا تامًّا[١٠].

ثمّ يطرح السيرافي على متّى بن يونس أسئلة في النحو تتعذّر عليه الإجابة عنها. فيتمّ بذلك للسيرافي نصر كاسح على خصمه، في حين كان خصمه قد أقرّ صراحة في بدء المناقشة بأنّه يجهل المشاكل النحويّة التي تنطوي عليها هذه اللغة المعقّدة. وكان كلّما ازداد متّى تقصيرًا في مواجهة التحدّيات اللغويّة، ازداد السيرافي ثقة بنفسه وتبجّحًا بعلمه. حتّى بادره متّى في إحدى المناسبات بقوله إنّه لو واجه مثل هذا الاستجواب في علم المنطق لكان مصيره من شدّة الاضطراب والخذلان مثل المصير الذي لقيه هو في موضوع اللغة. لكنّ السيرافي لم يلن في موقفه، بل واصل دعواه بأنّ متّى وزملاءه المناطقة قد شوّهوا اللغة العربيّة وأفسدوها بما أدخلوه عليها من ألفاظ وتعابير غريبة عنها. وأدهى من ذلك أنّ أبحاثهم في المنطق ما كانت يومًا مستوفاة أو مستقصاة، وأنّ علمهم هذا مع ما يدّعى له من شرف الغاية كوسيلة لبلوغ الحقّ، لم ينجح في حلّ أي من الخلافات الجدليّة.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١١١.

ولا حاجة إلى القول إنّ المشاهدين، فضلًا عن الوزير، ابتهجوا لانتصار النحويّ على المنطقيّ. ولم يقتصر الأمر على المنطقيّ السطوريّ، متّى بن يونس، بل شمل فيلسوفًا مسلمًا لا يرتقي الشكّ إلى صحّة إيمانه هو الكندي الذي كان ممّن جرفهم تيّار التهكّم الذي ختمت به هذه المناظرة. ذلك أنّ موجة التحامل على الفكر الهيلّينيّ، ومناوأة الاتّجاه الفلسفيّ كانت قد ارتفعت كثيرًا في هذه الفترة وزادت عوامل لغويّة وعرقيّة ودينيّة وسياسيّة، في العنف الذي كانت تناقش به مثل هذه القضايا علنًا، إذ كانت هذه الحقبة، كما سنرى، الفترة التي شهدت ظهور الأشعريّة، وهي الفرقة الكلاميّة التي جابهت المعتزلة، وقدّر لها آخر الأمر أن تطغى على حركة الكلام لمدى مديد من الزمان.

بين أحكام الشريعة ومبادئ الفلسفة

تناولت وقائع الليلة السابعة عشرة مناظرة هامّة في موضوع خطير آخر من المواضيع التي شغلت مفكّري العصر، هو الصلة بين الفلسفة والعقيدة الإسلاميّة. على أنّ التوحيديّ يكتفي ههنا بسرد آراء أستاذه السجستاني في موضوع «رسائل إخوان الصفاء» التي كانت قد صدرت في هذه الفترة[١١]. فرأي السجستاني بها، وهو في الغالب رأي التوحيديّ، أنّ محاولة الإخوان هذه في الجمع بين الفلسفة اليونانيّة والعقيدة الإسلاميّة محاولة مصيرها الفشل التامّ. وقد حاول مفكّرون آخرون، هم أعلى كعبًا من «الإخوان»، هذا التوفيق ولم يظفروا منه بطائل. فالإيمان الدينيّ، في عرفه، الهامّ إلهيّ لا يفتقر إلى شيء من علوم الفلاسفة والمناطقة والمنجّمين. ولو كانت هذه العلوم من لوازم الديانة، لحثّنا القرآن على تحصيلها. إلّا أنّه بدلًا من ذلك، حذّرنا منها وأشار علينا بتجنّبها. ومع كلّ ما تعرّض له المسلمون من خلافات حول العقائد والفرائض، لم يحاول أحد من أرباب الفرق الكلاميّة، ولا من أصحاب المذاهب الفقهيّة، أن يستعين بالفلسفة على حلّ المشاكل المستعصية. وحتّى النصارى والمجوس (عبدة النار)

(١١) أنظر أعلاه، ص ٢٦١.

أنفسهم لم يلجأوا يومًا إلى الفلسفة لحلّ خلافاتهم الجدليّة[١٢].

النبوّة تغني عن الفلسفة

والفيلسوف عنده هو دون النبيّ، كما أنّ العقل دون الوحي. والوحي هو الأسلوب الذي يخاطب به الله البشر، وفي جملتهم الفلاسفة. يضاف إلى ذلك أنّ العقل لو كان جديرًا ببلوغ الحقّ وحده، لكان الإيمان فضلًا. لكنّ العقل الذي يملكه جميع الناس غير موزّع عليهم بالتساوي. فإذا انعدم الوحي بقي الحقّ محجوبًا عن البعض إلى الأبد[١٣].

(١٢) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج٢، ص ٩.
(١٣) المصدر نفسه، ص ١٠.

مِسْكَوَيه

علومه ومؤلَّفاته

عاصر التوحيديّ اثنان من ألمع مفكّري العصر هما يحيى بن عدي - وقد سبقت الإشارة إليه بين تراجمة العصر - ومسكويه خازن السلطان البويهي عضد الدولة. وكان ثانيهما يتردّد على الحلقات الأدبيّة والفلسفيّة نفسها التي ارتادها التوحيديّ. ومع أنّ التوحيديّ (وكذلك ابن سينا) كان سيّئ الظنّ بمكانة مسكويه الفكريّة وكان يحتقره لبخله ويستسخف تجاربه الباطلة في الكيمياء[١٤]، فهو الذي يوافينا بأوفر مجموعة بلغتنا من آرائه الأدبيّة والفلسفيّة، وذلك في مؤلَّف آخر من مؤلَّفاته هو كتاب **الهوامل والشوامل**. ينبغي لذلك اعتبار مسكويه، إلى جانب التوحيديّ والسجستاني، الرعيل الأوّل، بين أدباء العصر الموسوعيّين. ذلك أنّ علمه تدرّج من التاريخ إلى علم النفس فالأخلاق. وقد وصلنا من قلمه كتاب في التاريخ العامّ هو **تجارب الأمم**، ومجموع من الحكم اليونانيّة - الفارسيّة - العربيّة هو كتاب **جاويدان خرد** سبقت الإشارة إليه[١٥]، وكتاب في الأخلاق هو **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**[١٦]، ومقالات في **علم النفس**؛

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(١٥) أنظر أعلاه، ص ٧٦.

(١٦) في مكتبة إسطنبول مخطوط بتاريخ سنة ٥٤٥هـ، اشتمل على مقتطفات في السعادة،=

ونسب إليه فضلًا عن ذلك، مؤلَّفون قدماء[١٧] كتابًا يبحث في الصيدلة والطبخ.

في إثبات الأوّل

يبسط مسكويه في كتاب الفوز الأصغر وهو من مؤلَّفاته الهامّة، أصول الأفلاطونيّة الجديدة، وهو متقدّم بالزمان على كتاب ابن سينا الممائل الموسوم بالنجاة. لكن بين الكتابين فوارق ملحوظة في الأسلوب وفي المحتوى. ذلك أنّ العلوم الفلسفيّة، كما يرتّبها مسكويه هي الرياضيّات فالمنطق فالطبيعة فما بعد الطبيعة؛ في حين أنّ ترتيبها التقليديّ، عند أتباع الأفلاطونيّة الجديدة من فلاسفة العرب، كما أثبته الفارابي وابن سينا، يقدّم علم المنطق باعتبار أنّه المدخل لدراسة سائر العلوم الفلسفيّة. ففي موضوع إثبات الأوّل، ذكر مسكويه أنّ جميع الفلاسفة «القدماء» أثبتوا وجود الله وأقرّوا بوحدانيّته، وأنّ رأيهم في هذا الموضوع يتّفق مع تعليم الأنبياء اتّفاقًا تامًّا[١٨]. ودليله المفضّل على وجود الله - خلافًا لسائر فلاسفة الإسلام - هو الدليل الأرسطوطاليّ المبنيّ على الحركة والذي هو عنده أظهر البيّنات وأقوى الأدلّة على وجود الخالق. وهذا الخالق، أو «المحرّك الذي لا يتحرّك» غير متغيّر. وهو مباين كلّ المباينة لأيّ كائن آخر. وكان من ثمّ أن استحال وصفه عقليًّا بغير الصفات السلبيّة. على أنّه لما كان من الواجب أن ننسب إليه أسمى الكمالات، وجب علينا أن نسترشد في بلوغ هذه الغاية بالكلام الإلهيّ، وبما اتّفقت عليه الملّة[١٩].

في نشأة الكون

وفي موضوع خلق العالم، يذكر مسكويه أنّ إحداث الله للأشياء كان

=والطبيعة، وماهيّة النفس، والعقل والنفس. أنظر مجموع راغب باشا رقم ١٤٦٣، الورقات ٥٧-٨٦.

(١٧) القفطي، تاريخ الحكماء، ص ٣٣١ وما بعد.

(١٨) الفوز الأصغر، الفصل الثاني، قابل: Iqbal, *The Development of Metaphysical Thought in Persia*, p. 23 f.

(١٩) الفوز الأصغر الفصلان السابع والثامن.

بالصدور، وأنّ الكائن الأوّل الذي انبثق من هذا المصدر الأوحد هو العقل الأوّل الذي يسمّيه العقل الفعّال (خلافًا لسائر الانبثاقيّين من فلاسفة العرب، الذين أطلقوا هذا الاسم على العقل العاشر) وانبثق منه ثانيًا النفس، وثالثًا السماء. ثمّ يواصل الكلام فيذكر أنّ الله خلق جميع الأشياء من لا شيء، وكأنّه غافل عمّا يقوم بين رأي القائلين بالانبثاق، والمؤمنين بالخلق من العدم، من تعارض فاضح.

في وظيفة النفس ومصيرها

وفي سياق كلامه عن النفس يشكو من شدّة الإيجاز في كتب أرسطوطاليس، ومن اختلافات الشارحين لا سيّما إسكندر الأفروديسيّ وثامسطيوس. ويصرّح بأنّه كثيرًا ما استعان في هذا الموضوع بمؤلّفات الحسن بن سوار (ابن الخمّار) وهو أشهر أتباع يحيى بن عدي، الذي سنعرض له بعد قليل. إنّ ميزة النفس الحقيقيّة، عند مسكويه، هي أنّها قادرة على تقبّل الصور المضادّة في وقت واحد. فمعارفها لذلك تشمل جميع الأشياء القريبة والبعيدة، المحسوسة والمعقولة؛ أمّا في وصفه لهذه المعرفة فهو يتابع أرسطوطاليس فيذكر أنّ النفس وإن تباينت وظائفها فإنّ إدراكها واحد، وإلّا تعذّر عليها التمييز بين أنواع المعارف المتباينة من محسوسات ومعقولات.

وفي ختام هذا الكتاب بحث في النبوّة والتنبّؤ هو مزيج من عناصر أفلاطونيّة جديدة وإسلاميّة وأحيانًا إيرانيّة. فهو بعد أن يعرض لموضوع بقاء النفس بعد الموت، يتوقّف عند مصيرها في الحياة الثانية، وعند السعادة التي كانت دومًا غايتها، سواء في هذه الدنيا أو في الآخرة.

مذهبه في الأخلاق

وربّما كان أهمّ من هذا العرض التقليديّ لنظريّة الصدور ما ألّفه مسكويه في علم الأخلاق. فقد ترك لنا في هذا الباب كتابًا منظّمًا قلّ نظيره في العربيّة هو

كتاب **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**. وكان الغرض من وضعه، كما يذكر المؤلّف في مقدّمته، «أن نحصل لأنفسنا خلقًا تصدر به عنّا الأفعال كلّها جميلة، وتكون مع ذلك سهلة علينا، لا كلفة فيها ولا مشقّة، ويكون ذلك بصناعة وعلى ترتيب تعليميّ»[٢٠]. ولكي نبلغ هذا الهدف، ينبغي لنا في رأيه - أن نبحث في طبيعة النفس وكمالها وقواها ومصيرها، كما تقرّر ذلك في علم النفس.

فضيلة النفس الإنسانيّة

فالنفس، كما سبقت الإشارة، جوهر مختلف كلّ الاختلاف عن الجسد، وعلى ذلك فهي قادرة على استيعاب الصور المتضادّة، محسوسة كانت أو معقولة، قريبة أو بعيدة، كبيرة أو صغيرة. وأمّا قواها المختلفة، فالناطقة تختلف عن الحساسة في أنّها هي وحدها قادرة أن تميّز بين الحقّ والباطل، وأن تدرك أنّها تدرك، بالإضافة إلى موضوعات هذا الإدراك. وفضيلة النفس طلب المعرفة، وهو وظيفتها الرئيسيّة، يضاف إلى ذلك هجر كلّ ما هو جسديّ ومادّيّ. وفضيلتها هذه تقاس بمدى إقبالها على ما يتّصل بطبيعتها، ونفورها من كلّ ما يتّصل بالجسد.

ميزة الإنسان الفعل الإراديّ

وما يميّز الإنسان عن سائر الحيوانات بوجه خاصّ، هو، كما يقول، القدرة على إتيان الأفعال الإراديّة الناجمة عن التفكير والتمييز. وهذه الأفعال نوعان: حسنة وسيّئة، أو خيّرة وشرّيرة. فالأفعال الخيّرة، في تعريفه، هي الأمور التي تحصل للإنسان بإرادته وسعيه في الأمور التي وجد الإنسان لها وخلق من أجلها. وتعريفه للشرور أنّها «الأمور التي تعوقه عن هذه الخيرات بإرادته وسعيه أو بكسله وانصرافه»[٢١].

(٢٠) تهذيب الأخلاق، ص ١.
(٢١) المصدر نفسه، ص ١١.

الحياة الخيّرة وليدة التعاون

وعلى ضوء هذا التعريف الغائي للخير والشرّ، نستطيع التدليل على أنّ الإنسان، بمقدار ما يقوى على العيش طبقًا لأحكام طبيعته كحيوان عاقل، يحظى بالسعادة في هذه الحياة وفي الحياة الآخرة. لكنّنا إذا أخذنا بعين الاعتبار، أنّ الأغراض التي ينبغي للإنسان أن ينشدها عديدة، وأنّ طاقاته الخاصّة محدودة، تبيّن لنا أنّ الحياة الفاضلة رهن بالاجتماع والتعاون. فالاجتماع يمكّن الناس من أن يتعاونوا في طلب أغراضهم، وفي أن يحبّ واحدهم الآخر «لأنّ كلّ واحد يرى كمال نفسه عند الآخر»[٢٢].

فضائل النفس تابعة لقواها

أمّا التقسيم لقوى النفس المرتبط بهذه النظريّة في الفضيلة فهو في أساسه أفلاطونيّ. فللنفس على ما يذكر مسكويه ثلاث قوى: القوّة العاقلة أو الملكيّة القائمة في الدماغ؛ والقوّة الشهوانيّة أو الحيوانيّة المستقرّة في الكبد والقوّة الغضبيّة أو السبعيّة[٢٣] وآلتها القلب.

وهذا التقسيم لقوى النفس يستتبع تقسيم الفضائل والرذائل المقابلة لها، إلى ثلاث فئات مقابلة. فعندما يكون الجانب العاقل من النفس معتدلًا، ويتوق إلى المعرفة الحقّة التي هي غرضها الحقيقيّ، تنشأ فيها فضيلة العلم أو الحكمة؛ وعندما تسعى القوّة الشهونيّة إلى غرضها الخاصّ باعتدال، وتنقاد إلى إرشاد العقل، تنشأ فيها فضيلة العفّة وتتبعها صفة السخاء؛ وأخيرًا عندما تخضع القوّة الغضبيّة للقوّة العاقلة، تنشأ فيها فضيلة الحلم وتتبعها الشجاعة. ومن اجتماع هذه الفضائل الثلاث تنشأ فضيلة رابعة هي كمالها وتمامها من حيث اعتدالها ونسبه بعضها إلى بعض، وهي فضيلة العدالة. لذا أجمع الحكماء على أنّ

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٢٣) المقصود بـ «السبعيّة» المنسوبة إلى السباع وهي الضواري نظير الأسد وهي أرقى من سائر الحيوان.

الفضائل الرئيسيّة أربع هي الحكمة والعفّة والشجاعة والعدالة. أمّا أضدادها المقابلة فقد اتّفقوا على أنّها: الجهل والشره والجبن والجور[٢٤].

وتتفرّع عن هذه الفضائل الرئيسيّة الأربع فضائل فرعيّة عديدة. فمن الحكمة تتفرّع فضائل الذكاء، والذاكرة، والتعقّل، وسرعة الفهم، وصفاء الذهن، وسهولة التعلّم؛ وعن العفّة تتفرّع فضائل الحياء، والدعة، والصبر، والسخاء، والقناعة، والدماثة، والانتظام والمسالمة، والوقار، والورع؛ وعن الشجاعة تتفرّع فضائل كبر النفس، والنجدة، وعظم الهمّة، والثبات، والحلم، ورباطة الجأش، والشهامة، والجلَد؛ وعن العدالة - أخيرًا تتفرّع فضائل الصداقة، والألفة، وصلة الرحم، والمكافأة، وحسن الشركة، والإنصاف، والتودّد، والعبادة.

نظريّة الأوساط الخلقيّة

إنّ هذا المزج الرائع بين المفهوم الأفلاطونيّ والمفهوم الأرسطوطاليّ للفضيلة، يبدو كامتداد للتراث الرواقي والأفلاطونيّ الجديد، الذي استهدف التوفيق بين تعاليم أفلاطون وأرسطوطاليس الأخلاقيّة. وربّما كانت صلة الوصل فيه شرح فرفوريوس على **الأخلاق إلى نيقوماخس** الذي لم يصلنا، إلّا أنّ ذكره ورد في فهارس الكتب العربيّة[٢٥]. ومسكويه لا يقتصر في تنسيق نظامه في الفضائل وما يقابلها من الرذائل على الاستناد إلى منهج أفلاطون وحسب، بل يستعين به أيضًا في شرح نظريّة الوسط الأرسطوطاليّ أيضًا، فيعتمدهما معًا في تحديد طبيعة الفضيلة. فعلى غرار أرسطوطاليس يشير إلى أنّ الفضيلة، من حيث هي وسط بين طرفين، لا يمكن دائمًا تحديدها بالضبط[٢٦]، وأنّه ينبغي لنا أن نفهم بالوسط، ليس الوسط بالمعنى العامّ، بل الوسط بالنسبة إلينا، أي بالنسبة إلى فاعل معيّن في قرينة معيّنة. ومن هنا نشأت الصعوبة في اكتشاف هذا

(٢٤) مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص ١٦ وما بعد، قابل Plato's *Republic* IV, 427 f.

(٢٥) قابل: Cf. Walzer, *Greek into Arabic*, p. 220 f. 240.

(٢٦) مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص ٢٥، *Nicomachean Ethics*, II, 1107 b2.

الوسط. فالعثور على الأطراف وهي عديدة، أسهل جدًّا من الوقوف على الوسط وهو مبدئيًّا واحد.

السعادة بمفهوميها الدنيويّ والروحيّ

ويعالج مسكويه السعادة بمفهوميها الدنيويّ والروحيّ كلًّا على حدة. فسعادة الإنسان الدنيويّة تقوم على فرض سلطانه على هذا العالم الذي هو جزء منه، وتدبيره بما يتّفق مع متطلّبات الحكمة العمليّة. ذلك أنّ طبيعته إنّما هي حيوانيّة أو جسديّة من جهة، ومَلَكيّة أو روحيّة من جهة أخرى. أمّا سعادته الأخرويّة فتقوم على تلك الغبطة الروحيّة التي ينعم بها في الحياة الآخرة بمشاركة الملائكة والسعداء. والنوع الأوّل من السعادة دون النوع الثاني بمراحل بعيدة، والثاني هو ذروة جميع جهودنا الخلقيّة والروحيّة، التي نبلغ فيها ذروة الاكتفاء الذاتيّ الذي هو من خواص الحياة الإلهيّة. ويعمد مسكويه إلى دعم رأيه هذا باقتباس فقرة من ترجمة لأبي عثمان الدمشقيّ يظنّ أنّها خلاصة رسالة لأرسطو في فضائل النفس، لكنّها ولا ريب، صيغة محرفة للمقالتين السادسة والسابعة من الكتاب العاشر من **الأخلاق إلى نيقوماخس**[٢٧]، يصف أرسطو فيه حياة التأمّل بأنّها ضرب من المشاركة في الحياة الإلهيّة التي تصبو إليها الطبيعة البشريّة بكاملها[٢٨].

ومع ذلك فمسكويه، شأن أرسطوطاليس، يتحاشى الانتقاص من الحياة العمليّة التي لا تتيسّر لنا إلّا عن طريق خيرات الحياة الخارجيّة، ولا تتمّ إلّا بمعونة الأصدقاء. فالصداقة الإنسانيّة بالنسبة إليه مقوّم أساسيّ للحياة الفاضلة.

سبيل الصداقة والمحبّة

وكذلك الخيرات الخارجيّة، إن هي طلبت باعتدال. والرغبة الملحّة في

---

(٢٧) أنظر: Pines, «Un texte inconnu d'Aristote en version Arabe», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge*, 1956, p. 5-43.

(٢٨) مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص ٨٦ وما بعد، ١٧٠.

كسب الأصدقاء والحرص على التمتّع بصحبتهم اللذين يصفهما أرسطو في نطاق الألفة الجماعيّة التي جعلها في كتاب السياسة الميزة الأساسيّة للإنسان الذي «ليس هو إلهًا ولا بهيمة»[٢٩]. ويتطرّق مسكويه بعد الصداقة إلى أنواع المحبّة الأخرى، نظير حبّ الزوج أو الولد، والولاء للحكماء وأرباب الفضيلة، وأخيرًا محبّة الله. ثمّ يدلي بإرشادات في كيفيّة تدبيرنا لأنفسنا، وتصرّفنا مع أقراننا من البشر. ويذكر في هذا الصدد مشكلتين مختلفتين تواجهان الرجل الفاضل والمعلّم الصالح في وقت واحد، هما الحفاظ على الأخلاق السليمة بعد اكتسابها، واستعادتها متى فقدت، ممّا يتيح لنا أن نتحدّث، في نطاق الفلسفة الخلقيّة، عن مهمّة وقائيّة وأخرى علاجيّة، كما نفعل عادة في علم الطبّ[٣٠].

أمراض النفس، أسبابها وعلاجاتها

إنّ المرض الخلقيّ الذي ينبغي أن يشجب بشدّة، فوق جميع الأمراض التي تصيب النفس وتدفعها إلى معاناة قلق لا موجب له، هو الخوف، لا سيّما الخوف من الموت. هذا الخوف هو الذي يطغى على عقول الجهّال والرعاع الذين لا يفهمون طبيعة الموت الحقّة، فهم يعتقدون أنّه بانحلال أجسادهم ينتهي أمرهم وينحلّ كيانهم. وإنّما الموت عبارة عن انتقال النفس، لدى مفارقة الجسد الذي كان آلتها في أثناء حياتها على الأرض، إلى مرتبة أخرى أرقى مقامًا وأكثر نقاوة وأوفر نعمة. ولما كانت النفس جوهرًا بسيطًا، كانت غير معرّضة للانحلال والاضمحلال، لكنّها قابلة للاستحالة. فالفيلسوف الذي يدرك هذه الحقيقة في النفس، يتحرّر من ذلك القلق الذي يستدعيه خوف الموت فضلًا عن مصائب الدنيا. إنّ الفيلسوف الحقّ هو، ولا شكّ، ذاك الذي بلغ مرتبة «الموت الإراديّ» التي لا يدركها ألم، خياليّ أو حقيقيّ. والموت الإراديّ خلافًا للموت الجسديّ، يستتبع إماتة الجسد والشهوات ممّا أوصى به الفلاسفة عامّة،

(٢٩) أنظر: *Politics I*, 1253 a29.

(٣٠) مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص ١٧٥ وما بعد. وهذا القياس على علم الطبّ يتكرّر في مؤلّفات أخلاقيّة متأخّرة.

وأفلاطون خاصّة[٣١].

وإذا كان الخوف من الموت متأتّيًا عن الخوف من العذاب الذي يظنّ أنّه يلازم الموت، فيجدر التذكير بأنّ العذاب إنّما يصيب الأحياء فقط. أمّا الأموات، وقد فارقت نفوسهم أجسادهم، فقد تخطّوا طور العذاب، لأنّهم تجاوزوا طور الشعور. وإذا ادعى البعض، مع ذلك، أنّنا إنّما نخاف من الموت لأنّنا نخشى العقاب الذي يتلوه، فمن الواضح أنّ موضوع قلقنا يصبح عندها العقاب لا الموت. والحكيم باستطاعته أن يتحاشى الآثام التي تقود إليه[٣٢].

والمرض المضني الآخر الذي هو من أشدّ الأمراض على النفس هو مرض الحزن، وخير علاج له هو الفلسفة. والحزن نظير الخوف من الموت هو نتيجة الجهل، سواء في ذلك جهل أحوالنا العابرة في هذه الحياة، أو جهل مقوّمات سعادتنا الحقيقيّة، أو تفاهة قلقنا على مقتنياتنا الدنيويّة التي هي عنوان شقائنا.

ويختم مسكويه بحثه الأخلاقيّ بهذا التحليل لعاطفة الحزن ولطبيعته الأصيلة، فيقف منه وقفة تأمّليّة مشوبة بروح سقراطيّ في فنّ مدافعة الحزن، وهو الموضوع الذي ختم به العديدون من فلاسفة الإسلام أبحاثهم الأخلاقيّة، ذكرنا منهم، في ما سبق، أبا يوسف الكندي، وأبا بكر الرازي.

(٣١) مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص ٢١٢.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢١٣.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

يحيى بن عديّ

مكانة يحيى الفريدة

وهنالك علم آخر برز في القرن العاشر، كان من أفراد هذه الحلقة الناشطة من الفلاسفة والمناطقة، هو العلم اليعقوبيّ يحيى بن عدي، الذي عرضنا له سابقًا كأحد كبار المشتغلين بالترجمة في ذلك العصر[٣٣].

لم يكن يحيى هذا مجرّد ترجمان للعلوم السريانيّة - اليونانيّة، بل تجاوز هذه المرحلة حتّى بات جديرًا بمكانة فريدة في رواية المناظرات الفلسفيّة والكلاميّة التي احتدمت في القرن العاشر. وتشهد على علمه الواسع الأخبار الكثيرة التي تخصّه بفضل فريد هو أنّه حفظ لنا - وغالبًا بخطّ يده - العديد من النصوص الفلسفيّة والمنطقيّة التي اعتبرها العلماء ورعاة العلم ذات أهمّيّة بالغة. وتعترف له كذلك بفضل نشرها وإشاعتها. من تلك الأخبار، مثلًا، الرواية التي تجعله مترجم كتاب أرسطو في ما بعد الطبيعة بجملته، مع أنّ ترجمته تنسب عادة إلى نَقَلة آخرين[٣٤].

(٣٣) راجع أعلاه، ص ٤٧ وما بعد

(٣٤) ابن العبري، مختصر تاريخ الأمم، ص ٥٦.

مؤلّفات يحيى المعروفة

وتشهد لمكانة يحيى في علم المنطق مؤلّفاته الضخمة في هذا الموضوع[٣٥]، ويؤيّد ذلك ثقات المؤرّخين. فقد قدّموه على سائر زملائه، واعتبروه كبير علماء المنطق في عصره، فاستحقّ هذا اللقب بعد العالمين الذين تزعّما علم المنطق آنذاك في بغداد، وهما الفارابي وأبو بشر متّى بن يونس، وكانا كلاهما من أساتذته[٣٦].

وينبغي أن يضاف إلى مجموع مؤلّفاته في المنطق، العديد من المؤلّفات الأخرى في الفلسفة والأخلاق، فقدت جميعها إلّا كتابًا واحدًا هامًّا في الأخلاق هو **تهذيب الأخلاق**. ومن مؤلّفاته المبتكرة الجديرة بالذكر كتاب في صلة المنطق بالنحو، وهو من نوع المناظرات التي كانت تجري في المجالس الأدبيّة في بغداد، وتناقش فيها العلاقة بين منطق اليونان ونحو العرب. وله مصنّفات أخرى في طبيعة المتّصل، واللامتناهي، وفي الجزء وفي طبيعة الممكن... إلخ[٣٧].

إصلاح الأخلاق بالتعليم

إنّ كتاب **تهذيب الأخلاق** الذي سبق، في الراجح، كتاب مسكويه في الأخلاق ينحو نصف قرن، هو أحد الكتب الأخلاقيّة القليلة التي تحدّرت إلينا. وفي هذا الكتاب، أنّ ميل الإنسان الطبيعيّ هو أن ينساق للنوازع الشرّيرة بطبيعته الحيوانيّة. ومع أنّ التعليم جدير بأن يهذّب هذا الميل إلى حدّ ما، فإنّ الأشرار لا يردعهم في بعض الحالات إلّا الإكراه، وربّما بلغوا من الفساد حدًّا لم يرج معه لهم أيّ إصلاح[٣٨].

---

(٣٥) راجع أعلاه، ص ٤٨.

(٣٦) القفطي، **تاريخ الحكماء**، ص ٣٦١، ابن النديم، **الفهرست**، ص ٣٦١ وما بعد و:
Rescher, *The Development of Arabic Logic*, p. 34 f.

(٣٧) أنظر أعلاه، ص ٣٨، القفطي، **تاريخ الحكماء**، ص ٣٦٢ وما بعد. من الأصل.

(٣٨) **تهذيب الأخلاق**، ص ١٥.

التنافر بين قوى النفس

يسند يحيى الفروق الأساسيّة في الخصال الخلقيّة، كما يفعل مسكويه، إلى التنافر الناتج عن الضغط والتوتّر الناجمين عن تضارب قوى النفس الثلاث: الشهوانيّة والغضبيّة والعاقلة. فمتى تسلّطت القوّة الشهوانيّة على إنسان ما غدا أقرب إلى البهائم منه إلى البشر؛ فينفر لذلك من صحبة أقرانه، ويطلق العنان لنزواته ورغباته الطبيعيّة. فإذا فقد الأمل من رجوعه عن غيّه، وجب على الدولة آنذاك، أن تؤدّبه بمنعه من مخالطة رفاقه، لئلّا يفسد أخلاقهم بمثاله السيّئ، ومتى تحكّمت به القوّة الغضبيّة، صار عنيفًا أو حقودًا، وانتهى من ثمّ إلى الإمعان في الأعمال العدوانيّة ضدّ إخوانه من البشر[٣٩].

التنسيق بين هذه القوى

أمّا القوّة العاقلة، التي تميّز الإنسان عن البهائم، فإنّ شرف الإنسان منوط بتسلّطها على القوّتين الأخريين. والفضائل الخلقيّة الخاصّة بهذه القوّة هي تحصيل المعرفة، وحسن التصرّف في الشؤون الخاصّة والعامّة، والألفة والإحسان، والصبر والاعتدال. وأمّا رذائلها فالخبث، والرياء، والغيرة التي تنجم جميعًا، كما هو واضح، عن وضعها في غير موضعها. وتحصيل الفضائل العقليّة هو أساس الحياة الفاضلة بوجه عامّ لأنّ الإنسان الذي يلتزم بهذه الفضائل يصبح مهيّأ لضبط قوّتيه الشهونيّة والغضبيّة، قادرًا على إجراء التنسيق بينهما[٤٠].

أنواع الفضائل والرذائل

وتشمل الفضائل الأساسيّة، في رأي يحيى، الاعتدال والكرامة والصبر والأدب والألفة والرحمة والإخلاص والتواضع والكرم. وفي مقابل هذه الفضائل مجموعة كبيرة من الرذائل منها: الشبق والقحّة والخفّة والطيش والجفاء

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٨ وما بعد.
(٤٠) تهذيب الأخلاق، ص ٢١ وما بعد.

والكبرياء والمكر والكذب والبخل.

على أنّ المؤلّف، في عرضه لهذه الفضائل، التي تحدّرت إليه ولا شكّ من أصول أرسطوطاليّة - رواقيّة، لا يدعو صراحة إلى مذهب الوسط الخلقيّ، لكنّ تحليله هذا ينطوي ضمنًا على هذا المذهب. وبناء عليه يوافق أرسطو في أنّ بعض الأعمال أو الخصال هي من جملة الفضائل بالنسبة إلى بعض الناس، لكنّها من الرذائل بالنسبة إلى سواهم. ومن هذا الصنف شهوة الثناء؛ فهي متى شابها الغلوّ غدت مستنكرة، لا سيّما في مَن تقدّمت بهم السنّ. ومنها التقشّف، فهو يحسن برجال الدين والعلماء وإضرابهم، لا بالملوك والحكّام؛ ومنها كذلك العظمة، فهي ممّا يليق بهؤلاء دون أولئك[٤١].

إنّ الفضائل والرذائل المذكورة أعلاه موزّعة بين جميع الناس على السواء. فنحن لا نجد أحدًا خلوًا من كلّ رذيلة، أو متحلّيًا بكلّ فضيلة. فالفضيلة هي سمة النبل الحقيقيّة لا الثروة ولا المكانة الاجتماعيّة، كما يظنّ البعض، وإنّما هما مظهران من مظاهر حياته الخارجيّة ليس إلّا. والحقّ مع ذلك، أنّ خيرات الحياة الخارجيّة إذا أضيفت إلى الفضائل فإنّ اجتماعهما يضمن سعادة أوفر؛ متى كان صاحبهما من أرباب الفضل والإحسان. أمّا الجهّال والفاسقون فإنّ الثروة تقودهم في الغالب إلى المزيد من الفساد، كما أنّها تمدّ الأغنياء بوسائل الفسق والفجور. وحيازة الثروة، على أيّ حال، أمر عابر؛ فمتى فقد الأغنياء كنوزهم الدنيويّة، انحطّوا إلى منزلة أمثالهم من غير المحظوظين، وفقدوا بالتالي الاحترام الذي بلغوه أصلًا عن طريق أموالهم، لا بحكم شخصيّاتهم[٤٢].

إحراز الفضائل

أمّا اكتساب الفضيلة، الذي يتمّ فقط تباعًا وبالمراس فيبدأ بإخضاع القوّة الشهوانيّة والقوّة الغضبيّة في النفس لسلطة القوّة العاقلة. وعندما يتمّ للمرء

(٤١) المصدر نفسه، ص ٣٥ وما بعد.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ٣٩.

ترويض قوّته الشهوانيّة، يترتّب عليه أن يسعى في تحويل نزعاته عن الأغراض الدنيا التي ربّما مالت إليها، إلى غرض خليق بها من النوع نفسه. فإذا تمرّدت هذه النزعة في أوّل الأمر على صاحبها، فينبغي أن لا يستسلم لها، بل أن يحاول ذلك تكرارًا، حتّى تنقاد له النفس. وممّا يساعد على تحقيق ذلك - بصورة خاصّة - التماس صحبة الزهّاد والنسّاك والأتقياء والعلماء، وتجنّب مرافقة الأشرار والمتهتّكين[٤٣].

وأسوأ عشراء يخالطهم الإنسان هم مدمنو الخمرة، لأنّ الخمرة تحرّك الشهوات. ومع أنّ تناولها باعتدال ليس عملًا شرّيرًا بحدّ ذاته، فإنّ شربها في صحبة الندماء يقود حتمًا إلى السكر وقبيح الأفعال، لا سيّما عندما يقترن بالعزف والغناء تؤدّيهما النساء المتبرّجات[٤٤].

وينبغي للذي يسعى إلى ترويض قوّته الغضبيّة أن يتأمّل في التصرّف المضحك الذي يصدر عن سريعي الغضب في رعونتهم وسورة غضبهم. وهذا جدير بأن يجنّبه الاقتداء بهم، إذا استثاره أمر ما، وأن يزيّن له، بدلًا من ذلك، التخفيف من سَورة غضبه. وعليه كذلك أن يمتنع عن مخالطة المشاغبين والمعربدين، وأن يأبى شرب الخمور القويّة، ويتجنّب المناسبات التي قد تثير الغضب.

وعلى ذلك فالقاعدة العامّة في باب تهذيب الأخلاق، كما يشير المؤلّف، هي إخضاع القوّتين الشهويّة والغضبيّة للقوّة العاقلة. وبمقدار ما يتمّ لها التسلّط عليهما، تنجو النفس من التجربة أو الرذيلة[٤٥]. وبناء عليه، فالغرض الأوّل الذي يهدف إليه التهذيب الخلقيّ هو تنمية هذه القوّة، وذلك عن طريق الدراسة والتأمّل في المشاكل العقليّة الصعبة. وهذه الدراسة يجب أن تبدأ بتحصيل موضوع الأخلاق والسياسة، وأن تنتقل من ثمّ إلى ما هو أكثر تجريدًا في حقل العلوم النظريّة.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٤٠.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ٤١.
(٤٥) المصدر نفسه، ص ٤٥.

ومتى خضعت النفس حقًّا للقوّة العاقلة، لم تصادف الكثير من الصعوبة في التمييز بين الخير والشرّ، أو النافع والضارّ، بل تعيش بمقتضى إرشادات تلك القوّة. وتستطيع النفس عندها، بصورة خاصّة، أن تتحقّق من بطلان الأفعال الشرّيرة والأفكار الفاسدة، ويتّضح لها كذلك أنّ الضرر الذي يصيب المعتدى عليه معًا أفدح جدًّا من الفائدة المرجوّة من تلك الأفعال.

مناقب الرجل الفاضل

أمّا الصفات التي يجب أن يتحلّى بها الرجل الفاضل الحقّ فهي:

أوّلًا: أن يحرز جميع الفضائل، وأن يخلو من جميع الرذائل. ولا بدّ من الاعتراف بأنّ هذه المرتبة عزيزة المنال، فإذا افترض أنّ إنسانًا ما بلغها، كان أقرب إلى الملائكة منه إلى البشر[٤٦]؛

ثانيًا: أن يتوق إلى المرتبة العليا، وأن يعتبرها مع ذلك مجرّد مرحلة في سيره نحو الكمال الخلقيّ؛

ثالثًا: أن يتوفّر على تحصيل العلوم، وينتهي من ثمّ إلى دراسة الأخلاق والسياسة؛

رابعًا: أن يعمل على صحبة العلماء والأتقياء، ويتجنّب عشرة الخلعاء والباغين؛

خامسًا: أن يضع نصب عينيه «مبدأ الاعتدال» لينظّم بموجبه حياته اليوميّة في ما يتّصل بالطعام والشراب وسائر الملذّات؛

سادسًا: أن يزدري المال الذي هو مجرّد وسيلة لتكلّف الحياة الشريفة، وأن لا يدخره أو يمتنع من إنفاقه على غاية شريفة عند الحاجة؛

سابعًا وأخيرًا: أن يعوّد نفسه محبّة جميع الناس والرأفة بهم؛ لأنّ الناس، على مستوى العقل الذي هو جوهر الإنسان، يؤلّفون أسرة واحدة أو عشيرة

(٤٦) تهذيب الأخلاق، ص ٤٩.

واحدة. وما لم تطغ عليه القوّة الغضبيّة، وتجرفه شهوة التسلّط على الآخرين، فلا بدّ من أن يرى في جميع الناس إخوة له ورفاقًا[٤٧]. وكلّما تفحّص الأمور عقليًا، ازداد يقينًا أنّ الناس إمّا فاضلون يستحقّون حبّه، أو فاسدون خليقون بشفقته ورحمته. وهذه الصفة مستحبّة بوجه خاصّ، في الملك والحاكم الذي هو من الرعيّة بمنزلة السيّد من أفراد أسرته[٤٨].

يحيى والكلام الإسلاميّ

لم يكن اهتمام يحيى بن عدي بالمسائل الكلاميّة، كما يبدو، دون اهتمامه بالمسائل المنطقيّة الفلسفيّة؛ فلقد كانت منزلته في تاريخ الفكر الكلاميّ في الإسلام من البروز بحيث اعتبر من العلماء القليلين من نصارى العصر الذين دخلوا في مناظرات كلاميّة مع معاصريهم من متكلّمي المسلمين. ومن الأهمّيّة بمكان، في هذا الصدد، تفنيده لرسالة كتبها فيلسوف من أبناء القرن التاسع هو الكندي، في الردّ على التثليث، لم تحفظ لنا إلّا في ردّ يحيى عليها. وفضلًا عن ذلك، فهو واحد من مؤلّفي النصارى القلائل الذين عرض مؤلّفون مسلمون لاحقون لآرائهم الكلاميّة بالبحث والاقتباس. وهذا موسى بن ميمون، الفيلسوف اليهوديّ في القرن الثاني عشر، يعترف له بفضل السبق إلى نقل أساليب النقاش الكلاميّ إلى المسلمين[٤٩].

إنّ مؤلّفات يحيى الكلاميّة التي حفظتها لنا مخطوطات عديدة في الفاتيكان أو في باريس[٥٠]، تؤلّف مجموعين: أحدهما تفسيريّ، والآخر جدليّ. ويبدو أنّ بعض رسائله الجدليّة المفقودة كانت قد وجّهت ضدّ المذهب الأشعريّ

---

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٤٩) أنظر: *Guide des egarés*, vol. I, ch. 71, p. 95 b.
على أنّ قول ابن ميمون هذا لا يجوز أن يؤخذ على علاته. فحركة الكلام كانت، كما رأينا، قد نمت وانتشرت في عهد يحيى بن عدي.

(٥٠) تولّى بريه (Périer) نشر بعض هذه الرسائل، انظر: *Petits traités apologétiques de Yahia ben Adi.*

الناشئ الذي كان هو الآخر موضوعًا لهجوم شنّه عليه عديدون من الفلاسفة والمتكلّمين المسلمين. وعلى ذلك فرسالته في **إبطال حجج الذين ادّعوا أنّ الأفعال (البشريّة) يخلقها الله ويكسبها العبد**، ورسالة أخرى شبيهة بها (قد تكون هي عينها) عالج فيها أيضًا خلق الله لأفعال الإنسان، كانت موجّهة بلا ريب ضدّ مفهوم الأشعريّة لفكرة الكسب التي سنبسطها بعد قليل. وله رسالة يشجب فيها خطأ الذين يذهبون إلى أنّ الله يعلم الأفعال الحادثة قبل وقوعها، ورسالة أخرى في حقيقة الممكن. وهاتان الرسالتان، على ما يبدو، عالجتا مسألة شغلت متكلّمين مسلمين من أتباع الفرقتين المتنافستين، المعتزلة والأشعريّة. وهذه المسألة هي: هل يمكن أن يكون لذات ما نوع من الوجود المتقدّم على وجودها بالفعل في عالم الطبيعة، فقد أجاب عنها الأشاعرة بالنفي، وأجاب المعتزلة بالإثبات، محتجّين بقولهم «إنّ المعدوم هو أيضًا شيء».

بين التوحيد والتثليث

أمّا رسالته في الوحدانيّة فقد قصد منها، ولا شكّ، تقرير الاعتقاد المسيحيّ بوحدة الطبيعة الإلهيّة التي طالما نظر إليها المتكلّمون المسلمون، وكذلك الجمهور بشيء من الشكّ. وهنالك رسالة وضعها تلميذه ابن الخمّار في موضوع الاتّفاق بين الفلاسفة وعلماء النصارى تشفّ عن اهتمام يحيى ومدرسته بمشكلة التوفيق بين الفلسفة والعقيدة، وهو ممّا شغل جميع الفلاسفة المسلمين من الكندي حتّى ابن رشد.

التثليث بين الكِنْديّ ويحيى

وممّا يثير، بصورة خاصّة، اهتمام المتتبّع للمناظرات المسيحيّة - الإسلاميّة، الرسالة التي سبقت الإشارة إليها، والتي وضعها يحيى في تفنيد رسالة الكندي في الردّ على التثليث[٥١]. ومع أنّ رسالة الكندي قد فقدت، إلّا

(٥١) أنظر: *Revue de l'Orient Chrétien*, vol. 22 (Tome II, XXII), 1920, p. 4-14.

أنّه من الممكن استشفاف حججه فيها من ردّ يحيى عليها بصورة تكاد تكون كاملة. من ذلك قول الكندي أنّ مفهوم الجوهر الواحد في ثلاثة أقانيم، الذي تقوم على أساسه عقيدة التثليث برمّتها، ينطوي على التركيب، لأنّ «مفهوم الجوهر» مشترك بين ثلاثة أقانيم، بينما يختلف كلّ من هذه الأقانيم عن الاثنين الباقيين ببعض الصفات الخاصّة به. ولما كانت الأقانيم الثلاثة مركّبة، كانت معلولة، فاستحال بالتالي أن تكون أزليّة.

ويسلّم يحيى في ردّه بصحّة المقدّمة الأولى، وهي أنّ «معنى الجوهر» مشترك بين الأقانيم الثلاثة التي تؤلّف الثالوث. لكنّه يرفض المقدّمة الثانية التي تستتبع أنّ كلًّا من الأقانيم متميّز عن الآخرين لوجود فصول معيّنة بينها، وحجّته هي أنّ الأقانيم الثلاثة في مفهوم النصارى هي بواقع الأمر ثلاث خواص متمايزة قائمة في ذات الإله الواحد، هي كونه خيرًا وحكيمًا وقادرًا؛ فالخير قد سمّي «الآب»، والحكمة «الابن»، والقدرة «الروح القدس». وبناء عليه، فكلّ من الأقانيم الثلاثة يتّصف بصفة واحدة يشاركه فيها الأقنومان الآخران، وبصفة أخرى تميّزه عنهما. وهذا الوضع لا ينطوي على الكثرة أو التركيب في ذات الله. فعلى الخصم (ويقصد الكندي) أن يسلّم بأنّ الخالق واحد، وبأنّه خيّر وجوهر (بالمعنى الأرسطوطاليّ، القائل إنّه ما لا يُحمل على موضوع). وكيفما كان تصوّره له فإنّ كلًّا من هذه التعابير ينطوي على معنى، يختلف عمّا ينطوي عليه كلّ من الاثنين الباقيين، وهو مع ذلك أزليّ[٥٢].

والحجّة الثانية التي يوردها الكندي كانت مستمدّة فيما يبدو من «إيساغوجي» فرفوريوس، وهي أنّ الأقانيم الثلاثة التي تؤلّف الثالوث، إذا اعتبرت أجناسًا ثلاثة، كان هنالك ثلاثة أنواع مفردة من الآلهة. لأنّ الجنس الواحد يتفرّع إلى الأنواع التي تنضوي تحته. ويمتنع بناء على هذا الافتراض أن يكون الكائن الأسمى خالدًا، لأنّ الجنس يشمل ماهيّة الفرد والأعراض التابعة

(٥٢) *Revue de l'Orient Chrétien*, vol. 22 (Tome II, XXII), p. 8.

لها[٥٣]. ولما كان - على هذا الاعتبار - مركّبًا، فهو معلول، والمعلول لا يمكن أن يكون أزليًّا.

ويردّ يحيى على هذه الحجّة بقوله: إنّ أقانيم الثالوث في النظر المسيحيّ لا هي ثلاثة أجناس ولا ثلاثة أنواع. وأنّ مقدّمة الكندي الصغرى القائلة بأنّ ما هو معلول لا يمكن أن يكون أزليًّا لا يمكن التسليم بها دون نظر. ففي الأسباب الفاعلة نميّز بين تلك التي تضفي الصورة على الهيولي، وتلك التي توجد الصورة ولا تقتصر على إضفائها. ففي الحالة الأولى فقط تكون العلّة متقدّمة على معلولها بالزمن؛ أمّا في الحالة الثانية، فإنّ العلّة تقارن المعلول في الزمان دائمًا. فعلاقة «الآب» ههنا - من حيث هو علّة - بـ«الابن والروح القدس» - باعتبارهما معلولين له، إنّما هي من النوع الثاني[٥٤] الذي نعثر له على نظائر كثيرة في عالم التجربة، مثال شروق الشمس بالنسبة إلى ضوء النهار، وتصادم الأجرام الصلبة بالنسبة إلى الصوت، وهكذا...

ويؤيّد الكندي دعواه أخيرًا، مستندًا كذلك إلى كتاب إيساغوجي، بقوله: إنّ الأقانيم الثلاثة، إن لم تكن أجناسًا ثلاثة بالإطلاق، فهي إمّا أعراض مشتركة، أو أعراض خاصّة (أو خواص)، أو أجناس من جهة، وفصول من جهة ثانية، وأنواع من جهة ثالثة[٥٥]. ويعمد يحيى في ردّه إلى إنكار هذه الحجّة بقوله إنّ أيًّا من هذه الاحتمالات لا يتّفق مع النظرة المسيحيّة إلى الثالوث. فالنظرة المسيحيّة، في رأيه، هي أنّ كلًّا من الأقانيم الإلهيّة ينبغي أن يفهم على أنّه مباين للاثنين الآخرين، لا على أنّ اجتماعهما يكوّن جملة حقيقيّة؛ وبكلام آخر أنّ التمييز بينها في عرفه، ذهنيّ لا فعليّ.

---

(٥٣) إيساغوجي (الترجمة العربيّة)، ص ٧٠.

(٥٤) في قانون الإيمان النيقاويّ وصفت علاقة الآب بالابن بأنّها علاقة «ولادة»، وعلاقة الروح القدس بالآب والابن بأنّها «انبثاق»، وليست عليّة. وبيّن أنّ هذا المعنى هو الذي قصده يحيى في كلامه عن النوع الثاني من العليّة. وواضح أنّ شواهده مستمدّة من المذهب الانبثاقيّ.

(٥٥) عالج فرفوريوس في الإيساغوجي خمس ألفاظ هي: الجنس والفصل والنوع والخاصّة والعرض.

خلاصة الخلاف بين الكِنْديّ ويحيى

يعتمد الكندي، كما لاحظنا، في هذا الطور من المناظرة على كتاب إيساغوجي، وهو ممّا يعرفه «الأولاد والمبتدئون»، ونحن نعثر عليه «في بيوت أكثرهم» (يقصد النصارى). ويستند بعد ذلك إلى أرسطوطاليس الذي يقول في الكتاب الأوّل من طوبيقا[٥٦]، أنّ «الواحد» قد يؤخذ على المعنى العدديّ أو النوعيّ أو الجنسيّ، فإذا حمل الثالوث على الوجه الأوّل كان هنالك ثلاثة آلهة؛ وإذا حمل على المعنى الثاني أو الثالث كان هنالك ثلاثة أقانيم مركّبة، كما تبيّن في ما مرّ.

ويشير يحيى في ردّه إلى أنّ هذا التمييز المثلّث بين معاني «الواحد» ليس حصريًّا، إذ هو يغفل ما يدلّ عليه «الواحد» بمعنى النسبة. فنحن نقول إنّ نسبة الروافد إلى النهر، والشرايين إلى القلب، أو نسبة الاثنين والأربعة إلى العشرين والأربعين، هي واحدة (أي عينها). وحتّى في «الواحد» العدديّ، لا بدّ من التمييز بين المتّصل والمتشابه. ففي الحالة الثانية توصف الذات بأنّها واحدة إذا كانت ماهيّتها واحدة (أو كان تعريفها واحدًا). وهذا تمامًا ما يفهمه النصارى من أنّ الله واحد؛ لأنّهم إنّما يفهمون بالأقانيم الثلاثة: الخير والحكمة والقدرة التي هي، وإن كانت محمولة على الله، فإنّها مع ذلك مباينة بعضها لبعض.

التثليث في مؤلّفات يحيى الأخرى

ويبدو أنّ مشكلة التثليث كانت من المشاغل الفلسفيّة واللاهوتيّة الرئيسيّة التي استحوذت على هذا العالم اليعقوبيّ الذي كان وثيق الصلة بعدد من أعلام مناطقة المسلمين وفلاسفتهم. ويحيى لم يحصر هذا الجهد في إثبات التثليث، في ردوده على الكندي، بل تطرّق إليه في عدد من مؤلّفاته الأخرى. ففي رسالة عنوانها في صحّة اعتقاد النصارى[٥٧]، يؤكّد مجدّدًا على وجوب فهم «الخالق»

(٥٦) راجع: *Topica*, I, p. 103a 5 f.

(٥٧) أنظر: Périer, *Petits traités*, p. 11 f.

على أنّه جوهر واحد ذو ثلاث صفات متغايرة. فـ«الآب» علّة «الابن» و«الروح القدس»، وهما ينبثقان معًا من الآب، لكنّهما يؤلّفان معه وحدة تامّة. وهكذا فالأقانيم الثلاثة، مع أنّها متمايزة، إلّا أنّها واحدة، شبيهة الصورة في مرآتين متقابلتين، أو كالعقل في عمليّة الإدراك، فهو من حيث ما يعقل نفسه «عاقل»، ومن حيث ما يُعقَل «معقول» بينما هو في نفسه «عقل»[٥٨].

فإذا سأل سائل عمّا إذا كانت الأقانيم الثلاثة مختلفة بعضها عن بعض، فالجواب ينبغي أن يكون أنّها، وإن كانت واحدة من حيث الجوهر وما يلازم الجوهر كالقدم والبقاء إلخ، فإنّها تختلف بعضها عن بعض في طبائعها الخاصّة (أو وجودها الخاصّ)، فهي، إذن، لا متشابهة من كلّ وجه، ولا متباينة من كلّ وجه[٥٩].

حول رأي يحيى في التثليث

وخلاصة رأي يحيى، على ما يتبيّن لنا، أنّ الله واحد بمعنى، وثالوث بمعنى آخر؛ فبناء على أنّه موصوف هو واحد، لكنّه باعتبار أنّه جامع للصفات الثلاث المتلازمة، وهي الخير والحكمة والقدرة[٦٠]، فهو ثلاثة. فالذي يثبته دليله في هذه الرسالة، وفي مثيلاتها من الرسائل، ليس ثالوثًا من الأقانيم، بل بالأحرى ثالوثًا من الصفات الخاصّة أو الجوهريّة. ومن المشكوك فيه أن يكون هنالك لاهوتيّ مرموق (ولا نستثني متكلّمي المسلمين) يجد نفسه مكرهًا على إنكار هذا الرأي. ولعلّ يحيى - هذا اللاهوتيّ القائل بالطبيعة الواحدة - في محاولته تأويل التثليث تأويلًا عقليًّا وجعله في الوقت نفسه أيسر قبولًا لدى معارضيه، قد انتهى من جهة، بأن جرّد هذه العقيدة جملة من أيّ عنصر من عناصر الغيبيّة، وحوّله من جهة أخرى، إلى اعتبار تصوّريّ، لم يبق معه الثالوث ثالوثًا حقيقيًّا من الأقانيم، بل غدا ثالوثًا معنويًّا من الصفات. وهذا الاقتراح

(٥٨) *Ibid*, p. 18.
(٥٩) Périer, *Petits traités*, p. 38.
(٦٠) *Ibid*, p. 67 *et passim*.

الأخير لا يتعارض فقط مع صيغة القرار النيقاويّ ونصّ الكتاب المقدّس، بل يناقض كذلك وضع الإله الفريد، ككائن لا تتعارض فيه وحدة الجوهر مع تعدّد الأقانيم. أمّا من حيث تعدّد الصفات المحمولة على ذاته المفردة، فمن الواضح أنّ كلّ ذات تتّصف بمثل هذا التعدّد لا تفقد شيئًا من وحدتها.

مسألة التأنّس أو التجسّد

وهنالك أيضًا قضيّتان لاهوتيّتان أساسيّتان عالجهما ببلاغة مماثلة هما مسألة خلق العالم وقضيّة التأنّس أو التجسّد الإلهيّ. ففي رسالة له في التأنّس يقيم الدليل على أنّ الله في خيريّته المطلقة، كان لا بدّ من أن يبثّ ماهيّته في غيره، كما أنّ النار وسائر العناصر المشعّة الأخرى، تبثّ ماهيّتها في أشياء أخرى، أو كما أنّ العقل لدى استيعاب ذات ما، يستوعب صورة تلك الذات أو يمتلكها فيغدو مطابقًا لها. هكذا اتّخذ الله الشكل الإنسانيّ في المسيح دون أن يتخلّى عن وحدته أو ألوهيّته؛ والمسيح أيضًا، بصفته ابن الإنسان، قد غدا مطابقًا لله دون أن تمسّ وحدته[٦١].

مسألة الخلق من لا شيء

أمّا في موضوع خلق العالم، فإنّ يحيى، خلافًا لأستاذه الفارابي - الفيلسوف المسلم الأفلوطينيّ النزعة - يقف صراحة في جانب أنصار عقيدة الخلق من لا شيء. ففي رأيه أنّ الله أبدع الكون بجملته من لا شيء، وذلك بأنّ أمره أن يكون فكان. وفعل الله الإبداعيّ هذا كان بمحض إرادته، فلو شاء لامتنع عن خلق الكون بجملته. وبناء عليه، لا يمكن أن يكون قد اقترن بفعل الخلق أي إلزام، وإلّا لكان الله خاضعًا لقوّة عليا، ولما كان بالنتيجة الكائن الأوّل الأسمى؛ بل إنّ الادّعاء (الذي رعاه أنصار الأفلاطونيّة الجديدة، ولا سيّما الفارابي) وهو أنّ فعل الله بخلقه العالم ناجم عن صورة ذاتيّة، كامنة في الخيريّة الفائضة منه، إنّما يستتبع الاعتقاد بأنّ الكون كان منذ الأزل، ما دامت طبيعة الله

(٦١) Périer, *Petits traités*, p. 82 f.

ثابتة وأزليّة[٦٢]. ومع ذلك، فالخليقة تفصح عن الخالق بما يتجلّى فيها من النظام والانسجام اللذين هما عنوان حكمته وقدرته.

شمول العلم الإلهيّ

وبما أنّ الله خلق الجزئيّات، فلا بدّ من الافتراض بأنّه يعلم جميع الجزئيّات التي يضمّها الكون، والتي جنح فلاسفة العرب الأفلاطونيّون المحدثون إلى إخراجها من نطاق علم الله الكلّيّ. ويستدلّ على شمول العلم الإلهيّ للجزئيّات بالنظر إلى ما نشاهده من دقّة الصنعة التي تتمثّل في ما لا يحصى من الجزئيّات التي يشتمل عليها الكون، ولا سيّما الطريقة التي ينحو بها كلّ جزء من الكون نحو الغاية التي وجد من أجلها. وحتّى أولئك الذين يذهبون مذهب ابن سينا في أنّ الله يعلم الكلّيّات لا غير، ملزمون بالتسليم بأنّه يعلم الجزئيّات، لأنّ الكلّيّات داخلة في تحديد الجزئيّات[٦٣]، ولولاها لتعذّرت معرفة الكلّيّات[٦٤].

(٦٢) *Ibid*, p. 96 f.

(٦٣) Périer, *Petits traités*, p. 93.

(٦٤) راجع: Périer, *Yahia b. Adi*, p. 138 f.

الباب السابع

التفاعل بين الفلسفة والعقيدة

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تقهقر النزعة العقليّة في علم الكلام

سبيل التفاعل

جاء نشوء علم الكلام في منتصف القرن الثامن، كما مرّ معنا، نتيجة لتسرّب روح استطلاع جديدة في العالم الإسلاميّ انبثقت عن الفلسفة اليونانيّة. إلّا أنّ التفاعل بين الفلسفة والعقيدة أدّى في بعض الأحوال إلى التعارض التدريجيّ بينما. فقد حاول الفلاسفة النظاميّون، أمثال الفارابي وابن سينا، تخفيف وطأة هذا التعارض، بالتشديد على جوانب الاتّفاق والاهتمامات المشتركة بين الفلسفة والعقيدة. إلّا أنّ بعضهم، ومنهم الكندي، انساقوا إلى حدّ تبنّي قضيّة العقيدة بصورة تكاد تكون غير مشروطة، وعملوا على تشييد بنيان عقليّ متماسك على أساس هذه العقيدة.

ردّة الأشعريّ على المعتزلة

بدأ ردّ الفعل التدريجيّ ضدّ النزعة العقليّة في الكلام، التي حمل لواءها المعتزلة أصلًا، بعد وفاة مؤسّس تلك المدرسة، واصل بن عطاء باقل من قرن. وقد تناولنا أعلاه الدور الذي لعبه العالِم والفقيه الكبير الإمام أحمد ابن حنبل، فضلًا عن الخليفة العبّاسيّ المتوكّل، في قلب سياسة المأمون الموالية للمعتزلة،

في أواسط القرن التاسع[١]. إلّا أنّ تأثير المعتزلة لم ينقطع جملة، نتيجة لسياسة المتوكّل التعسّفية. فمع أنّ النصر تمّ للفريق الحنبليّ والمحافظ، فإنّ روح الاستطلاع الدينيّ لم تزهق كلّيًا. نعم إنّ التقليد الأصليّ، في شكله البدائيّ الخالص، الذي جرى عليه الفقهاء والمفسّرون، كان قد ولي إلى غير رجعة، لكنّ التقليد الجديد أو العقيدة الصحيحة كانت من النوع المقيّد الذي انبثق عن الحركة الاعتزاليّة ذاتها، وكان قيامها مرتبطًا باسم أبي الحسن الأشعري (توفّي ٩٣٥) الذي درس علم الكلام، كما جاء في الروايات القديمة، على الجبائيّ، رئيس معتزلة البصرة؛ ولكنّه ما لبث أن انشقّ عن تلك المدرسة في سنّ الأربعين[٢]. فقد ظهر له النبيّ في المنام موعزًا إليه أن «ارعَ أمّتي»، فما كان من الأشعري إلّا أن اعتلى منبر المسجد في البصرة وأعلن ارتداده، وعزمه على التشهير «بفضائح المعتزلة ومعايبهم».

مناظرة الأشعري والجُبَّائيّ

ولقد جرت بين الأشعري وأستاذه الجبائي مناظرة حول عدالة الله واستحقاق العبد، أبرزت ميوله الأصيلة المناوئة للمعتزلة[٣]. وسواء أكانت هذه المناظرة حقيقة تاريخيّة أم لا، فإنّها ذات أهمّيّة خاصّة، لأنّها دارت على مسألة من أهمّ المسائل التي انقلب فيها الأشعري على المعتزلة. يسأل التلميذ أستاذه في هذه المناظرة: ما حال ثلاثة إخوة في الحياة الآخرة، مات أحدهم على الإيمان، وثانيهم على الفسق، وثالثهم قبل بلوغ سنّ الرشد؟ فيجيب الأستاذ: يلحق الأخ الصالح بالنعيم، والفاسق بالجحيم، والثالث بمنزلة بين المنزلتين، فيسأل الأشعري ثانيًا[٤]: فلو أراد الأخ الثالث أن يلحق بأخيه الأوّل في النعيم؟ فيجيب الجبائي: لا يؤذن له، لأنّ أخاه الأوّل لحق بالنعيم بسبب طاعاته الكثيرة. فيقول الأشعري: فإذا احتجّ الأخ الثالث أنّه لو أبقاه الله لاختار حياة

(١) راجع أعلاه، ص ١١٧.
(٢) إبن عساكر، تبيّن كذب المفتري، ص ٣٨ وما بعد.
(٣) إبن خلكان، وفيّات الأعيان، ج٣، ص ٣٩٨.
(٤) راجع أعلاه حول مذهب المعتزلة في المنزلة بين المنزلتين، ص ٩٢ وما يلي.

البرّ، فيجيب الجبائي: يقول الباري: كنت أعلم أنّك لو بقيت لعصيت، فراعيت مصلحتك وكفيتك عذاب الجحيم المقيم. فيقول الأشعري: لو صاح الأخ الفاسق قائلًا: يا إله العالمين، لقد علمت حالي أيضًا، فلِمَ راعيت مصلحته دون مصلحتي؟ فبماذا يجيب؟!

قدرة الله المطلقة في مذهب الأشعري

والرواية في المصادر القديمة تذكر أنّ الجبائي عجز عن الإجابة عمّا عسى أن يكون ردّ الله على هذه الاحتجاجات، بناء على قول المعتزلة بعدالة الله المطلقة. أمّا النتائج التي استنتجها الأشعري منها فتؤلّف جوهر مذهبه في قدرة الله المطلقة وسلطته الشاملة في الكون، وحتميّة أحكامه الخلقيّة والدينيّة. فهذه الأحكام مستقلّة كلّ الاستقلال عن كلّ التزام، خلقيًّا كان أو غير خلقيّ، إلّا عن المشيئة الإلهيّة المطلقة. فمن حقّ الله وحده أن يدبّر شؤون البشر كما يشاء، ومن واجب «العبد» أن يطيع دون استفسار. وخلافًا لدعوى المعتزلة، ليس للفاعل البشريّ أيّ دور في عمليّة الاختيار أو الفعل، أو أيّ حقّ في المنافع الخلقيّة والدينيّة التي تنجم عن هذا الفعل. وكان المعتزلة، رغبة منهم في التشديد على حرّيّة العبد ومسؤوليّته، قد وصفوه بشيء من الغلوّ، بأنّه «خالق لأفعاله». وعند الأشعري أنّ هذا الكلام المنكر يفضي إلى نفي الوحدانيّة عن الله، ويبطل كونه الخالق والربّ الوحيد للعالم، ويؤدّي بالتالي إلى إثبات خالقين اثنين، على غرار المانويّة أو المجوس[٥].

الجمع بين القدر والعدل

وبعد تقرير قدرة الله الشاملة وسلطته المطلقة، سارع الأشعري إلى استنباط بعض المضامين الخلقيّة. ذلك أنّ إنكار دور الإنسان الخلقيّ في عمليّة الاختيار والفعل، وإسناد المسؤوليّة عن أفعاله وقراراته إلى الله، ينطويان ضمنًا على نفي العدالة الإلهيّة؛ ومع ذلك، فالقول بأنّ أفعال الإنسان هي نتيجة «قضاء الله

(٥) الأشعري، **الأبانة عن أصول الديانة**، ص ٦ وما بعد.

وقدره» لا يعني ضرورة، في عرفه، أبطال عدالته. فالظلم، عنده، أمّا أن يعني الخروج عمّا سنّته إرادة عليا، أو اجتراح فعل خارج عن نطاق إرادة الفاعل، وفي كلا الحالين، لا يمكن نسبة الظلم إلى الله، ربّ العالمين غير المنازع، الذي لا يعنو لسلطة أحد[٦].

الصفات الإلهيّة وصلتها بالذات

وكذلك في باب الصفات الإلهيّة وخلق القرآن كان موقف الأشعري مباينًا لموقف أستاذه المعتزلي من جهة، ولموقف المشبّهة أو الحشويّة من جهة أخرى. ورغبة منه في المحافظة على المفهوم القرآنيّ للخالق الحيّ، راح يعارض المعتزلة في ميلها إلى تجريد الذات الإلهيّة من الصفات الإيجابيّة، مدلّلًا بحسب رواية الشهرستاني (ت ١١٥٣) - وهو مؤرّخ أشعري من علماء القرن الثاني عشر - أنّ الصفات الذاتيّة الإلهيّة وهي العلم والقدرة والحياة أزليّة قائمة في ذات الله[٧]. إلّا أنّه لا يمكن أن يقال فيها إنّها عين الذات، كما قال المعتزلة، ولا أنّها متميّزة عن الذات، لأنّ فحوى القول الأوّل أنّ علم الله وقدرته وحياته هي الله عينه، فأمكن إذن أن نوجّه دعاءنا إلى علم الله وقدرته وحياته، بدلًا من أن نوجّهه إليه[٨]، وهذا محال.

الصفات بين التعطيل والتجسيم

إنّ تعليل قيام الصفات في الذات الإلهيّة الذي عمل المعتزلة على إثباته، لم يتطرّق الأشعري ولا أتباعه إلى تفصيله. فكيف يمكن تمييز هذه الصفات عن ذات الله وهي قائمة فيها، دون أن يؤدّي وجودها هذا إلى كثرة في ذاته؟ هو سؤال رفض الأشعري أن يخوض فيه. واكتفى في هذا المقام بالرجوع إلى موقف المحدّثين الأوّلين، أمثال مالك بن أنس الذي يروى أنّه ذهب في باب

(٦) اللمع، ص ٧٠، في McCarthy, *Theology of al-Ash'ari*, p. 70.
(٧) الملل والنحل، ص ٦٧.
(٨) الأبانة عن أصول الديانة، ص ٥٤.

استواء الله على العرش إلى أنّ «الاستواء معلوم، والكيفيّة مجهولة، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة»[٩].

على أنّ الأشعري في مؤلّفاته الجدليّة حريص على نقض أقوال «نفاة الصفات» - أي المعتزلة - حرصه على نقض أقوال الحشوية والمجسّمة. فهؤلاء بلغوا من تقديسهم لنصّ الكتاب أن أسندوا الجسمانيّة إلى الله، وذلك استنادًا بالدرجة الأولى إلى أنّ القرآن نصّ عليها صراحة. فالقرآن في سورة القيامة (الآيتان ٢٢ و٢٣) يشير إلى قدرة المؤمنين على أن يروا الله يوم القيامة ويتحدّث في سورة الأعراف (الآية ٥٤)، وسورة طه (الآية ٥) عن استوائه على العرش. لذلك لم يتردّد المجسّمة، أمثال هشام بن الحكم وعبدالله بن كرّام وأتباعهما، في استخراج النتائج المنطقيّة الكاملة من ظاهر هذه الآيات القرآنيّة وفي تصوّر الله، كما قال ابن رشد في ما بعد، «كإنسان أزليّ» يتّصف بهذه الصفات الجسمانيّة الصريحة.

إستحسان الخوض في علم الكلام

ومع ذلك فإنّ التذرّع بالقياس العقليّ في مسائل الكلام ينبغي أوّلًا تبريره تبريرًا مقبولًا. ومع أنّ موقف الأشعري رجعيّ الطابع إذا قيس بموقف الفلاسفة وغلاة العقليّين، فهو بلا ريب لا يخلو من الطرافة والعمق. ففي الردّ على الحشويّين وأهل الحديث الذين نفوا جواز الاستدلال وأنكروا شرعيّة القياس، يؤكّد الأشعري أنّ القرآن يقرّ مبدأ القياس، ويستخدمه في مواضع عديدة[١٠]. ففي مقالة تدور على معالجة هذه المشكلة خاصّة عنوانها **استحسان الخوض في علم الكلام**، يبرز بوضوح موقف هذا العالم المعتزلي الأصل والمناوئ لأهل الحديث، من مسألة شقّت صفوف متكلّمي القرن العاشر. فقد أنكر أهل الحديث التذرّع بالقياس، بل وبسائر أساليب الجدل والاستدلال جملة، استنادًا إلى أنّ النبيّ لم يتطرّق قطّ إلى مسائل علم الكلام، مع أنّه تناول سائر الأمور

(٩) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٦٥ و٧٦.
(١٠) الأشعري، اللمع في *Theology of al-Ash'ari*, p. 9.

الدينيّة والأخلاقيّة اللازمة لسعادة المرء. وإذن فالتذرّع به، في رأيهم، بدعة وخروج عن سنّة السلف.

دليل الصمت بين القبول والرفض

إلّا أنّ الأشعري يقلب دليل الصمت هذا على أهل الحديث أنفسهم ويسوق إليهم التهمة نفسها على أنّ السكوت أيضًا بدعة، ما دامت دعواهم هذه لا تستند إلى ما هو صريح من أقوال النبي. وأهمّ من ذلك أنّ النبيّ كان على علم بمسائل الحركة والسكون، العرض والجسم، الصفات الإلهيّة وما عداها من المسائل التي يدور عليها علم الكلام. لكنّ الوارد في القرآن والحديث بشأنها لا يتعدّى التلميح العامّ، وعلى مثل هذا التلميح بني علم الكلام برمّته[١١].

وختامًا يمكن تبرير سكوت القرآن والحديث عن ذكر هذه المسائل بسهولة. فالأمّة الإسلاميّة لم تواجه المصاعب والشكوك التي أدّت آخر الأمر إلى إثارة هذه المسائل وإلّا لأقدم النبيّ على وضع الأسس اللازمة لحلّها. لذا لم يكن أمام الفقاء والمتكلّمين في التماس حلّها من سبيل، سوى قياسها على ما صرّح به القرآن والحديث. وواجب على كلّ مسلم عاقل، كما يقول الأشعري، أن يردّ هذه المسائل إلى مجموع المبادئ التي أقرّها العقل أو الحسّ أو البديهة[١٢].

دليل العقل بين القبول والرفض

إنّ الأشعري، في تطبيقه لهذه النزعة العقليّة المعتدلة، على المسائل الكبرى التي كانت تطرح في أوساط المتكلّمين آنذاك، يبدو حريصًا على تبرير معارضته للمعتزلة على صعيد عقليّ، مع أنّه لا يوافقهم في الجوهر. والنتيجة الحاصلة أنّ أسلوبه شبيه بأسلوبهم، لكنّ مذهبه تقرير لقضايا تقليديّة أو حنبليّة في قالب جديد.

---

(١١) إستحسان الخوض في علم الكلام، في *Theology of al-Ash'ari*, p. 88 f.
(١٢) المصدر نفسه، ص ٩٥.

فإذا نحن أخذنا مفهوم المعتزلة للاختيار مثلًا على ذلك، يتبيّن لنا هذا التمييز جليًّا. ففي «الأبانة عن أصول الديانة» يصف الأشعري قدرة الله المطلقة بعبارات لا تدع أيّ مجال للمبادرة البشريّة حيث قال: «ونقول إنّ كلام الله غير مخلوق، وأنّه لم يخلق شيئًا إلّا وقد قال له: كن فكان، كما قال (سورة النحل الآية ٤٠)»: «إنّما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون»، وأنّه لا يكون في الأرض شيء من خير أو شرّ إلّا ما شاء الله... وأنّ أحدًا لا يستطيع أن يفعل شيئًا قبل أن يفعله، ولا يستغني عن الله، ولا يقدر على الخروج على علم الله عزّ وجلّ. وأنّه لا خالق إلّا الله، وأنّ أعمال العباد مخلوقة لله مقدّرة، كما قال (سورة الصافات الآية ٩٦): «خلقكم وما تعلمون». وأنّ العباد لا يقدرون أن يخلقوا شيئًا، وهم يخلقون... وأنّ الله يقدر أن يصلح الكافرين ويلطف بهم حتّى يكونوا مؤمنين، ولكنّه أراد أن يكونوا كافرين، كما علم، وخذلهم وطبع على قلوبهم. وأنّ الخير والشرّ بقضاء الله وقدره، خيره وشرّه، حلوه ومرّه. ونعلم أنّ ما أخطأنا لم يكن ليصيبنا وأنّ ما أصابنا لم يكن ليخطئنا، وأنّ العباد لا يملكون لأنفسهم ضرًّا ولا نفعًا إلّا بالله»[١٣].

الكسب بين الجبر والاختيار

ففي هذا التأكيد على قدرة الله المطلقة وعجز المخلوق، يكرّر الشعري تقرير المفهوم القرآنيّ للإله الجبّار الذي لا تدافع أحكامه ولا يحيط بها إدراك. ومع ذلك، فوراء هذا الجدل، يكمن الرأي المعتزلي القائل إنّ الإنسان «خالق» أفعاله، وبالتالي فاعل حرّ ومسؤول. فمفهوم خالق آخر عدا الله، عند الأشعري، عبارة عن إشراك بالله وحدّ لقدرته الكاملة. وعلى الرغم من هذه المآخذ، فهو يخالف أهل الحديث في دعواهم أنّ الإنسان لا يؤدّي أيّ دور في عمليّة الفعل الخلقيّ، ويحاول الأشعري في نظريّته في «الكسب»، أو اكتساب الجزاء أو العقاب على العمل المجترح، أن يجد مخرجًا من معضلة المسؤوليّة،

(١٣) الأبانة عن أصول الديانة، ص ٧ وما بعد. وقارن: McCarthy, *Theology of al-Ash'ari*, p. 238 f.

دون أن يضحّي بقدرة الله المطلقة. فيجعل الأفعال الاختياريّة من خلق الله، وكسب العبد الذي تسند إليه. ويختلف الخلق عن الكسب، عنده، في أنّه نتيجة «للقدرة القديمة»، في حين أنّ الكسب نتيجة «للقدرة الحادثة»، بحيث يكون الفعل الواحد من خلق القدرة الأولى ومن كسب القدرة الثانية في الوقت نفسه. وبعبارة أخرى، فإنّ المرء يكتسب الثواب أو العقاب على فعل يخلقه الله، إذ يستحيل أن يكتسبه الله في الزمان، وهو فاعله منذ الأزل[١٤]. وفي هذا التمييز اللفظيّ الدقيق بين ما يكتسب في الزمان وما يخلق أو يقدّر منذ الأزل، يكمن، في عرف الأشعري، سرّ التمييز بين الأفعال الاختياريّة والاضطراريّة، وكذلك بين الثواب والعقاب الذي يلحق بالأفعال الأولى. والإنسان، من حيث هو محور الفعل «المكتسب» أو موضوعه، يصبح مسؤولًا عنه، بينما هو غير مسؤول قطعًا عن الفعل الاضطراريّ، كالارتعاش والسقوط وما شابه. أمّا العلاقة الرئيسيّة بين هذين النوعين من الفعل، في عرف الأشعري وأتباعه، فهي أنّ الإنسان يدرك بالبديهة الفرق بينهما. وهكذا، فعوضًا عن إعادة حرّيّة الاختيار التي كان الجبريّة قد حرموا الإنسان الفاعل منها، يكتفي الأشعري بأن يعيد له الاقتناع بأنّه مسخر «للقدرة القديمة». وبفضل هذا التمييز الدقيق تمكّن الأشعري من تجريد مفترضات الجبريّين وأهل الحديث من جفائها اللفظيّ، دون أن يتخلّى عن جوهر الموقف الجبريّ. أمّا تفصيل هذا الموقف الخلقيّ الغريب، وما انطوى عليه من نظرة «ظرفيّة» إلى الكون، فلعلّ من المستحبّ إرجاء الخوض فيه إلى فصل لاحق، لما كان لأتباع الأشعري من شأن في بسطه وصقله

قيمة «إصلاح» الأشعري

إنّ المغزى التاريخيّ الذي ينطوي عليه «إصلاح» الأشعري لا يكمن في تفريع حلوله للمسائل الكلاميّة التي طرحها المعتزلة، بل في استعداده للاستفادة من أسلوبهم الجدليّ، وكذلك في التلطيف من حدّة مواقف أهل الحديث وسائر خصوم العقليّين الذي كان الأشعري، في ما يبدو، أقرب إليهم مزاجًا منه إلى

(١٤) راجع اللمع، ص ٣٩ وما بعد.

المعتزلة. فإذا لم يكن لنا مناص من وصف موقفه الكلاميّ، الذي تلخّصه العبارة المعروفة «بلا كيف»، بأنّه لا أدري، فينبغي مع ذلك تمييزه بوضوح عن اللاأدريّة العمياء التي يتّصف بها المؤمن المتعصّب الذي لا يسمح بطرح أيّ ضرب من الأسئلة. فلا أدريّته تلك كانت من النوع المتحفّظ الذي يتحلّى به الباحث الجادّ في طلب الحقيقة إذ ينتهي، مخطئًا أو مصيبًا، إلى تقرير عجز العقل عن اكتناه صلة الإنسان بالله، أو صلة الله بالإنسان.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الثاني

المذهب الأشعريّ ووضع الماورائيّة الظرفيّة

الإرث الأشعريّ في القرنين التاليين

إنّ المضامين الكبرى التي انطوت عليها نظرة الأشعري الكلاميّة الجديدة، تولّى تفصيلها أتباعه في القرنين العاشر والحادي عشر. فقد تركّز انتباه الأشاعرة آنذاك إلى جانب جوهر عقيدتهم المناوئة للمعتزلة، على مسألتين كبريين، الأولى: طبيعة المعرفة العقليّة وحدودها، بالنسبة إلى الحقيقة الدينيّة أو مسألة «العقل والسمع»، والثانية: الإطار المتافيزيقيّ الذي يجب أن يوضع فيه المفهوم الصحيح لقدرة الله المطلقة وسلطانه الشامل. ولم يعالج مؤسّس المذهب الأشعري، في ما يبدو، هاتين المسألتين بشيء من الاستقصاء.

الباقلّانيّ علم الأشعريّة الثاني

إنّ أوّل علم في تاريخ المدرسة الأشعريّة هو أبو بكر الباقلاني (توفّي ١٠١٣)، الذي ينتمي إلى الجيل الثاني من المتكلّمين الأشاعرة. هذا العالم الذي ينسب إليه المؤلّفون اللاحقون فضل تهذيب طرق الكلام[١٥]، قد بسط في كتاب التمهيد دعائم العقيدة الأشعريّة وإطارها المتافيزيقيّ للمرّة الأولى.

(١٥) إبن خلدون، المقدّمة، ص ٤٦٥.

تعريف العلم وذكر أقسامه

يبدأ هذا الكتاب بالبحث في طبيعة المعرفة أو العلم، على وجه بات في ما بعد نموذجًا لكتب أشعريّة أخرى، نظير **أصول الدين** للبغدادي و**الإرشاد** للجويني. إلّا أنّ له مع ذلك طابعًا «عصريًا»، وعلى ذلك فإنّ المؤلّف يعرّف هذا العلم بقوله: «إنّه معرفة المعلوم على ما هو به»[١٦]. ويدلّل في ما بعد على أنّ هذا المعلوم يكون موجودًا أو معدومًا، وهو ما اعتبره المعتزلة شيئًا، دون الأشاعرة. وينقسم هذا العلم عنده إلى قسمين رئيسيّين: العلم الإلهيّ القديم والعلم المحدث بالمخلوقات القابلة للمعرفة، كالملائكة والجنّ والإنس. وينقسم العلم المحدث بدوره إلى قسمين: ضروريّ واستدلاليّ.

العلم الضروريّ والعلم الاستدلاليّ

أمّا العلم الضروريّ فهو العلم الذي لا يلحق به شكّ. ومن معانيه الفرعيّة أنّه ما يحتاج إليه، وهو معنى الضرورة الآخر[١٧]؛ وأمّا العلم الاستدلاليّ أو النظريّ فهو العلم الذي يعقب التفكّر، وبكلام آخر هو العلم الذي يبنى على علم الضرورة أو الحسّ.

والعلم الضروريّ يكتسب بواسطة إحدى الحواسّ الخمس ولا يلحقه الشكّ أصلًا. ومنه ضرب ليس بإحساس، ولكنّه جزء من إدراك النفس ابتداء، كعلم الإنسان بوجوده وبإحواله الذاتيّة، كاللذّة والألم والحبّ والكراهية والعلم والجهل. يضاف إلى ذلك إدراك صدق قول القائل أو كذبه، وكذلك إدراك الإدراك، كعلمنا بخجَل الخجِل ووَجل الوجِل، إلخ[١٨].

والضرب الثالث من العلم الضروريّ تواتر الأخبار عن البلدان البعيدة، والأشخاص والممالك التي عفّى عليها الدهر. ومنه نوع يقذفه الله في النفس

---

(١٦) الباقلاني، التمهيد، ص ٦.
(١٧) المصدر نفسه، ص ٨.
(١٨) المصدر نفسه، ص ١٠.

دون مخبر ودون توسّط الحواسّ، التي ترد عليها المعارف عادة[١٩].

كان المعتزلة أوّل مَن أقرّ التمييز بين المعرفة العقليّة والمعرفة النقليّة[٢٠]، بغية إقحام العقل في موضوعات كانت تعتبر حتّى ذلك الحين من اختصاص الوحي أو الإيمان. ولم ينكر الأشاعرة، كما يتبيّن من أمر الباقلاني، صحّة المعرفة العقليّة، بل استنكروا تعدّي المعتزلة على ميدان الإيمان. ففي باب مسألتين رئيسيّتين من مسائل «الإلهيّات الطبيعيّة»، أعني: ما إذا كان الله يدرك بالعقل، وما إذا كانت معرفة الخير والشرّ ممكنة «قبل ورود السمع»، اتّخذ الأشاعرة موقفًا مناوئًا للمعتزلة. فعندهم أنّ وجود الله ووحدته يعرفان بالعقل من النظر في حدوث العالم وضرورة إثبات محدث له.

دليل الحدوث ودليل الجواز

وللتدليل على هذه الضرورة، ذهب الأشاعرة إلى أنّ العالم - الذي عرفوه بقولهم إنّه كلّ شيء ما عدا الله[٢١] -، مركّب من جواهر وأعراض. والأعراض لا يمكن أن تبقى زمانين، بل يخلقها الله باستمرار، فيحدثها ويفنيها متى شاء[٢٢]. كذلك الجواهر التي تقوم فيها الأعراض، فإنّ الله يخلقها باستمرار، وبقاؤها إنّما هو نتيجة خلق الله لعرض البقاء الذي يحلّ فيها[٢٣]. ويلزم عن هذه المقدّمة، أنّ العالم، وهو محدث، لا بدّ له من محدِث[٢٤].

إنّ صيغة هذا الدليل، كما يورده الباقلاني، لا تختلف كثيرًا عن الصيغة الأشعريّة العامّة. إلّا أنّه يؤيّده بدليلين آخرين يختلف فيهما «الحدّ الأوسط» لا البنيان المنطقيّ للدليل. فهو يذهب في الدليل الأوّل إلى أن تقدّم بعض الأشياء

(١٩) المصدر نفسه، ص ١١.
(٢٠) راجع أعلاه، ص ٩٦ وما بعد.
(٢١) البغداديّ، أصول الدين، ص ٣٣.
(٢٢) التمهيد، ص ١٨.
(٢٣) البغداديّ، أصول الدين، ص ٥٦.
(٢٤) فخري، «البراهين التقليديّة على وجود الله في الإسلام»، المشرق، ١٩٥٧، ص ١٧٣ وما بعد.

زمنيًّا على بعضها الآخر يستدعي «مقدّمًا قدّمها»، هو الله. أمّا في الدليل الثاني، فيقحم مفهوم الجواز ويذهب إلى أنّ الأشياء، بحدّ ذاتها، قابلة لشتّى الأشكال والصور. واختصاصها بصورها المعيّنة يستدعي «مرجّحًا» أو «مخصّصًا» قضى بأن تتّصف بهذه الصور دون سواها، وهذا المخصّص هو الله[٢٥].

وقد توفّر على الدليل الأخير، أي «دليل الجواز»، مؤلّفون لاحقون لا سيّما الجويني (ت ١٠٨٦) في الرسالة النظاميّة، وهو الدليل الذي بسطه بالتفصيل، كما رأينا، ابن سينا في الهيّات الشفاء[٢٦]. ويلاحظ مع ذلك أنّ عامّة الأشاعرة اختاروا «دليل الحدوث» لأنّه كان يتّفق مع مفهوم العالم الذي خلقه في الزمان إله قادر على شيء[٢٧].

العقل والسمع في معرفة الخير والشرّ

أمّا في باب التمييز بين الخير والشرّ، الذي كان يؤلّف المسألة الكبرى الثانية من مسائل علم الكلام، فقد كان الأشاعرة على خلاف بشأنه مع المعتزلة أيضًا. فبينما ذهب هؤلاء إلى أنّ الإنسان قادر على التمييز عقليًّا بين الخير والشرّ، قبل ورود السمع، تمسّك الأشاعرة بنظام أخلاقيّ مبنيّ على الاعتقاد بالإرادة الإلهيّة المطلقة، فالخير هو ما أمر الله به، والشرّ ما نهى عنه. وانسجامًا مع هذه المقدّمة الإراديّة، نفوا أن يكون لذلك النوع من المعرفة العقليّة أيّ فضل في إدراك كنه الفعل الطبيعيّ، بحكم أيّ مقياس خلقيّ[٢٨]. فقدرة الله وسلطانه يهيمنان على كلّ شيء، حتّى إنّ معنى العدل والجور مرتبط بأحكامه. وليس للعدل والجور أو الخير والشرّ أيّ معنى بمعزل عن هذه الأحكام. لذا لم يكن الله ملزمًا، كما اعتقد المعتزلة، برعاية الأصلح لخليقته أو بصيانة مصالحهم الخلقيّة والدينيّة - إذا صحّ التعبير - بل هو حرّ كلّ الحرّيّة في معاقبة الأبرياء

(٢٥) التمهيد، ص ٢٣ وما بعد.
(٢٦) أنظر أعلاه، ص ٢٤٢.
(٢٧) راجع أيضًا: البراهين التقليديّة على وجود الله.
(٢٨) البغداديّ، أصول الدين، ص ٢٦.

والعفو عن الفاسقين. ولو شاء، لخلق عالمًا يختلف كلّ الاختلاف عن العالم الذي خلقه، أو لامتنع عن خلق هذا العالم أو أيّ جزء منه جملة[٢٩].

المذهب الذرّيّ في النظام الأشعري

كان العامل المتافيزيقيّ في هذه النظريّة الدينيّة والخلقيّة التي تطرّقنا إليها هو المهمّة الفلسفيّة الكبرى الثانية التي واجهتها المدرسة الأشعريّة. ففي هذا الإطار، كانت الفروق بين كبار دعاتها من الباقلاني حتّى الشهرستاني، ضئيلة. إلّا أنّ الباقلاني كان من السابقين إلى وضع الأسس المتافيزيقيّة للمذهب الأشعريّ. وجدير بالذكر أنّ المؤلّفين اللاحقين ينسبون إليه الفضل في تبنّي المذهب الذرّيّ الذي كان بمنزلة الدعامة المتافيزيقيّة في نظام الكلام الأشعريّ.

على أنّ تسرّب المذهب الذرّيّ سبق، ولا شكّ، نشأة المدرسة الأشعريّة ذاتها؛ وذلك خلافًا لما ذكر ابن خلدون من أنّ الباقلاني «وضع المقدّمات العقليّة التي تتوقّف عليها الأدلّة والأنظار، وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء، وأنّ العرض لا يقوم بالعرضن وأنّه لا يبقى زمانين»[٣٠] إذ يتبيّن ممّا جاء عن المذهب الذرّيّ في المؤلّفات الباكرة في الملل والنحل، نظير كتاب **مقالات الإسلاميّين** الذي وضعه مؤسّس المدرسة الأشعريّة نفسه، إنّ هذا المذهب كان قد توطّد في الأوساط الكلاميّة في أواسط القرن التاسع. ويبدو أنّ ضرار بن عمرو، المعاصر لواصل بن عطاء (ت ٧٤٨)، وهو من أوائل متكلّمي المعتزلة البصريّين، كان أوّل متكلّم أنكر ثنائيّة الجوهر والعرض بعد أن كانت من النظريّات المسلَّم بها. ويذكر الأشعري أنّ ضرارًا ذهب إلى أنّ الجسم عبارة عن مجموعة من الأعراض تقوم فيها أعراض أخرى[٣١]. كذلك أنكر هذه الثنائيّة متكلّم شيعيّ مادّيّ النزعة من المشبّهة المتطرّفين، هو هشام بن الحكم، كما

(٢٩) المرجع السابق، ص ١٥٠ وما بعد.

(٣٠) إبن خلدون، المقدّمة، ص ٦٤٥.

(٣١) الأشعريّ، مقالات الإسلاميّين، ص ٣٠ و٢٨١. وقارن البغداديّ، أصول الدين، ص ٤٦.

رأينا[٣٢]، ورد كلّ شيء إلى مفهوم الجسم الذي كان قابلًا، في عرفه، للقسمة إلى ما لا نهاية له، فهو إذن غير مركّب من جواهر مفردة[٣٣].

إيثار الذرّيّة على السببيّة

إلّا أنّ المذهب الذرّيّ بدأ يتّخذ شكلًا ثابتًا في القرن التاسع. ويمكن أن نستنتج من رواية الأشعري في كتاب **المقالات** أنّ أبا الهذيل (ت ٨٤١ أو ٨٤٩) والإسكافي (ت ٨٥٤ أو ٨٥٥) والجبائي (ت ٩١٥)، أستاذ الأشعري بنفسه، ومعمرًا، معاصر أبي الهذيل، وهشام الفوطي وعباد بن سليمان، معاصريه أيضًا، سلموا جميعهم بالمذهب الذرّيّ، في شكل من أشكاله[٣٤]. فالجبائي مثلًا عرّف الجوهر أو الجزء بقوله إنّه الحامل للأعراض وأنّه جوهر بحدّ ذاته، ويمكن إدراكه قبل حدوثه[٣٥]، وذلك في ما يبدو على وجه أفلاطونيّ مجرّد.

هذا التأمّل المتافيزيقيّ الذي بدأه متكلّمو المعتزلة واصل العلماء اللاحقون بحثه وتهذيبه. أمّا الأشاعرة فبحكم تسليمهم بقدرة الله الفائقة وسلطانه المطلق على العالم، وجدوا في المذهب الذرّيّ ذريعة مناسبة لدعم أقوالهم الكلاميّة. فنظام كونيّ أرسطوطاليّ، تسيطر عليه قوى سببيّة تتفتّق عن ذاتها بصورة تكاد تكون آليّة، لم يكن مؤاتيًا لغرضهم الأصليّ، وهو تقرير قدرة الله على أن يفعل بإرادة مطلقة وجبروت تامّ في العالم، في حين أنّ مجموعة من الجواهر التي تتوقّف - كما تتوقّف الأعراض التي تحلّ فيها - على مشيئة الله، في حدوثها أو بقائها، هي أكثر انسجامًا مع قدرة الله المطلقة.

وفي الردّ على نفاة الأعراض، ذهب هؤلاء العلماء إلى أنّ حركة الجسم

---

(٣٢) راجع أعلاه ص ١٠٤.

(٣٣) الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**، ص ٣٤٣ وما بعد. و٥٩، قارن: Fakhry, *Islamic Occasionalism*, p. 33 f.

(٣٤) **مقالات الإسلاميّين**، ص ٣٠١.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٣٠٧، وقد قال بهذا الرأي الخيّاط، وربّما تلميذه الكعبي. أنظر: الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص ٥٣.

بعد سكون، إمّا أن تكون ناجمة عن الجسم نفسه، أو عن شيء آخر. والوجه الأوّل ممتنع، لأنّ الجسم لا يخرج عن كونه جسمًا في حالي الحركة والسكون كليهما. لذا وجب أن تكون الحركة ناجمة عن شيء أو معنى ما مباين للجسم، وهو ما ندعوه بالعرض[٣٦].

أنواع الأعراض وخواصّها

أمّا عدد الأعراض التي قال بها الأشاعرة فيناهز الثلاثين، ويمكن قسمتها بصورة عامّة إلى أعراض أوّليّة وأخرى ثانويّة، تبعًا لضرورة اقترانها بالجسم أو جواز اقترانها به. والقسم الأوّل من الأعراض الأوّليّة هي «الأكوان»، كالحركة والسكون والتركيب والوضع. ثمّ تتلوها أعراض اللون والحرارة والبرودة، إلخ[٣٧]. ويروي البغداديّ أنّ الأشعري اعتقد أنّ ثمانية من هذه الأعراض لا تنفصل عن الجسم مطلقًا هي: الحركة واللون والطعم والرائحة، والحرارة أو ضدّها، والرطوبة أو ضدّها، والحياة أو ضدّها، وأخيرًا البقاء[٣٨].

وينسب إلى المتكلّمين من معتزلة وأشاعرة طائفة من أغرب الآراء في باب الأعراض. فيروى أنّ الكعبي وأتباعه ذهبوا إلى أنّ الجوهر قد يتعرّى من جميع «الأعراض الأوّليّة» ما عدا اللون، وأنّ أبا هاشم ابن الجبّائي، ذهب إلى أنّ الجوهر لدى حدوثه قد يتعرّى من جميع الأعراض ما عدا الكون. وقد ذهب معتزلي آخر هو الصالحي، إلى أبعد من ذلك، فزعم أنّ الجوهر قد يوجد دون أيّ من الأعراض[٣٩].

ومن خواص هذه الأعراض، كما يروي البغداديّ، أنّها ليست قابلة بحدّ ذاتها للتركيب أو المماسة أو الانتقال، ما دامت هذه الخواص تلحق بالجسم وحده. فالأعراض، من هذه الناحية، شبيهة بالجواهر، التي ذهب بعض

(٣٦) البغداديّ، أصول الدين، ص ٣٧، والجويني، كتاب الإرشاد، ص ١٠-١١.
(٣٧) راجع: Fakhry, *Islamic Occasionalism* p. 37 f.
(٣٨) البغداديّ، أصول الدين، ص ٤٢ وما بعد، و٥٦ وما بعد.
(٣٩) المرجع السابق، ص ٥٦ وما بعد، والأشعري، مقالات الإسلاميّين، ص ٣١٠ و٥٧٠.

المتكلّمين إلى أنّها غير قابلة بحدّ ذاتها للتركيب ولا للمماسة أو الحركة. ومع ذلك فقد ميّزوا بينهما تمييزًا ما، لكنّ المشاكل النظريّة لم تنقطع. وهكذا وجد علماء الأشاعرة، وإلى حدّ ما علماء المعتزلة أيضًا، ظاهرة الحركة مستعصية على الحلّ، لذا لجأوا إلى أبعد الذرائع محملًا في محاولة تأويلها عقليًا. فالنظام مثلًا ردّ جميع الأعراض أو الصفات، بما في ذلك الأفعال البشريّة إلى مقولة الحركة الكلّيّة، وفسّر السكون نفسه بأنّه «حركة اعتماد»[٤٠]، فذهب إلى أنّنا حين نقول إنّ جسمًا ما ساكن في حيّزه، فليس معنى ذلك إلّا أنّه تحرّك فيه مرّتين. ولكي يعلّل قدرة الجسم على قطع مسافة ما - وهي عنده عبارة عن سلسلة لا متناهية من النقط أو الأجزاء - أدخل مفهوم «الطفرة»، أو القول بأنّ الجسم قد ينتقل من نقطة (أ) إلى نقطة (ج) دون أن يمرّ بالنقطة المتوسّطة (ب)[٤١].

أمّا الأشاعرة فقد أخذوا بمفهوم أغرب للوجود المنفصل، وحلّوا هذه المشكلة على وجه آخر، زاعمين أنّ الحركة والسكون «كونان» من أكوان الجوهر، كما مرّ. وعندما ينتقل الجوهر من نقطة إلى نقطة، فمعنى ذلك أنّه ساكن بالنسبة إلى النقطة الثانية، متحرّك بالنسبة إلى الأولى. ويروي البغداديّ أن القلانسي، وهو أشعريّ منحرف، ذهب إلى أنّ السكون عبارة عن كونين متتابعين في حيّز واحد، بينما الحركة كونان متتابعان في الحيّز الأوّل وفي الثاني ضرورة[٤٢].

فناء الأعراض

وأهمّ خواص الجواهر أو الذرّات في علم الكلام، كما رأينا[٤٣]، هو الفناء الذي أخذ به جميع الأشاعرة بما يقارب الإجماع. وقد قال الباقلاني،

---

(٤٠) البغداديّ، الفرق بين الفرق، ص ١٢١، والأشعري، مقالات الإسلاميّين، ص ٣٢٤ وما بعد.

(٤١) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٣٨ وما بعد. والأشعري، مقالات الإسلاميّين، ص ٣٢١.

(٤٢) البغداديّ، أصول الدين، ص ٤٠.

(٤٣) أنظر أعلاه ص ١٠٥.

على غرار مؤسّس المدرسة الأشعريّة، بأنّ الأعراض فانية وأنّها من جنس عوارض هذه الدنيا الزائلة التي يشير إليها القرآن في سورة الأنفال (الآية ٦٧)، وسورة الأحقاف (الآية ٢٤).

وفي التدليل على فناء الأعراض، يذهب البغداديّ إلى أنّ إثبات دوامها يستلزم استحالة عدمها[٤٤]. فإذا كان العرض قابلًا للدوام بحدّ ذاته، استحال أن ينعدم، ما لم يوجد مضادّ له يوجب انعدامه. إلّا أنّه يستحيل قيام مرجح يقضي بوجود هذا المضادّ الذي يغلب امتناعه عن الانعدام[٤٥].

دوام الجوهر

لذا ذهبوا إلى أنّ دوام الجواهر يتوقّف على حلول عرض البقاء فيها. ولكن، لما لم يكن هذا العرض قابلًا للبقاء بحدّ ذاته، لزم إسناد دوام الجوهر إلى أعراض بقاء بلا انقطاع، أو استنباط مبدأ آخر للدوام. وهذا المبدأ، في عرف الأشاعرة، هو المشيئة الإلهيّة القاضية ببقاء الجواهر، أي بالمقوّمات النهائيّة للأشياء الطبيعيّة في العالم، أو بفنائها. فالجواهر، وكذلك الأعراض التي تحلّ فيها، تتوقّف في دوامها على مشيئة الله القاضية بتكرار إعادة خلقها ما شاء الله. ومع ذلك، وجد بعض الأشاعرة أنفسهم مكرهين على إيراد تعليل عقليّ لانعدام جسم من الأجسام أو فنائه. وهكذا يصف الباقلاني الفناء بقوله إنّه عبارة عن منع عرضيّ اللون والكون عن الجسم. ولما كان محالًا أن يتعرّى الجسم عن هذين العرضين، اقتضى هذا المنع ضرورة - في عرفه - فناء الجسم[٤٦]. فهذا الفناء ليس متوقّفًا إذن على حلول عرض الفناء في الجسم، وهو قول على غرابته كان له مؤيّد واحد، هو القلانسي، فقد ذهب إلى أنّ الله إذا شاء أن يعدم جسمًا ما - خلق «فيه» عرض الفناء ففنى لتوّه[٤٧].

---

(٤٤) الباقلاني، التمهيد، ص ١٨، والأشعري، مقالات الإسلاميّين، ص ٣٧٠.
(٤٥) البغداديّ، أصول الدين، ص ٥١.
(٤٦) المرجع السابق، ص ٤٥.
(٤٧) المرجع السابق، ص ٦٧ و٤٥.

الجويني والشهرستانيّ

إقتصر دور أئمّة الأشاعرة اللاحقين، كالجويني والشهرستاني على بسط المفاهيم والأساليب التي بثّتها المدرسة الأشعريّة ونصرتها. فبسط الأوّل، وقد عرف أيضًا بلقب إمام الحرمين، بعض المضامين العلميّة والكلاميّة التي انطوى عليها المذهب الأشعريّ وذلك في كتاب **الشامل** الذي لخّصه المؤلّف في كتاب **الإرشاد**. أمّا الشهرستاني، وهو مؤلّف موسوعيّ الاطّلاع، فقد ألّف كتاب **الملل والنحل**، وهو من أشهر الكتب العربيّة التي تبحث في موضوع الفرق وأوسعها. والجزء الثاني منه مصدر لا غنى عنه لمَن يشاء إعادة صوغ المفهوم الإسلاميّ للفلسفة اليونانيّة[٤٨]. كذلك ألّف الشهرستاني ملخّصًا لعلم الكلام دعاه **نهاية الإقدام في علم الكلام** يمتاز عن العديد من المؤلّفات السابقة بشموله وتماسكه المنطقيّ، إلّا أنّه لا يضيف جديدًا إلى التراث الكلاميّ المعروف.

(٤٨) لا سيّما في باب أوائل فلاسفة اليونان الذين سبقوا سقراط.

التفنيد المنظّم للأفلاطونيّة الجديدة

نشأة الغزالي وتحصيله

إنّ العَلَمَ الأشهر في تاريخ الردّ الإسلاميّ على الأفلاطونيّة الجديدة هو أبو حامد الغزالي، الفقيه والمتكلّم والفيلسوف والصوفي. ولد الغزالي في طوس (خراسان) سنة ١٠٥٨ وأخذ منذ حداثة سنّه بدراسة الفقه على أستاذ ملقّب بـ«الراذكاني» ثمّ انتقل منها إلى جرجان حيث تابع تحصيله على أبي القاسم الإسماعيليّ، إلّا أنّ أعظم أساتذته على الإطلاق كان الجويني، أشهر أئمّة الأشعريّة آنذاك. درّب الجويني تلميذه اللاّمع في موضوعات الكلام والفلسفة والمنطق. أمّا تعرّفه بالصوفيّة، علمًا وعملًا، فيعود الفضل فيه إلى الفارمذي (ت ١٠٨٤)، وهو من مشاهير المتصوّفة في ذلك العصر.

الغزالي خليفة الجويني

إلّا أنّ تغييرًا جذريًا طرأ على وضع الغزالي بعد أن حظي بلقاء نظام الملك، وزير السلطان السلجوقي، ملكشاه. كان هذا الوزير الكبير المتعصّب يلتهب حماسة للدفاع عن المذهب السنّيّ، لذا عمد إلى مناهضة الحركة الشيعيّة (الإسماعيليّة) التي أخذت بها الخلافة الفاطميّة المنافسة في القاهرة. وكانت هذه الخلافة قد أحرزت نجاحًا عظيمًا في أعمال سلاحَيْ الدعاية والاغتيال

السياسيّ في طول العالم الإسلاميّ وعرضه، بحيث شعر السلاجقة بضرورة الردّ عليهم بمثل سلاحهم. ولتحقيق هذا الغرض، أسّس نظام الملك عددًا من المدارس الدينيّة التي دعيت باسمه، في أرجاء الشطر الشرقيّ من العالم الإسلاميّ، حيث كان الفقه الشافعيّ والكلام الأشعريّ يدرّسان بعناية خاصّة. وقد رئس الجويني المدرسة النظاميّة في نيسابور وبقي رئيسًا عليها حتّى وفاته سنة ١٠٨٥، فبات من واجب التلميذ بعد وفاة أستاذه أن يضطلع بمهمّة الذود عن المذهب السنّيّ[٤٩].

وهكذا تولّى الغزالي رئاسة المدرسة النظاميّة في بغداد، وتابع فيها تدريس الفقه وعلم الكلام، طيلة خمس سنوات (١٠٩١-١٠٩٥) بنجاح عظيم. إلّا أنّ اضطراب الوضع السياسيّ ومصرع نظام الملك سنة ١٠٩٢ غيلة بيد قاتل إسماعيليّ، ثمّ وفاة السلطان ملكشاه بعد ذلك بقليل، أدّت تدريجيًّا إلى تحوّله عن التعليم. وممّا زاد في إحساسه بتفاهة حياة لم تكن موقوفة على البحث المجرّد عن الحقيقة أو على تمجيد الله تحوّله إلى ممارسة الطريقة الصوفيّة بين سنة ١٠٩٣ و١٠٩٤.

الصراع الداخليّ والانقطاع عن التدريس

يروي الغزالي في سيرة حياته المثيرة، المنقذ من الضلال الذي يشبّهه البعض باعترافات القدّيس أغسطينوس، قصّة قلقه الروحيّ وتشكّكه الفكريّ؛ ثمّ تخلّيه، وهو في ذروة شهرته، عن منصب التدريس الذي كان يشغله في بغداد سنة ١٠٩٥، وتطوافه بعد ذلك في سورية وفلسطين والحجاز، وعودته أخيرًا إلى التدريس بعد إحدى عشرة سنة في نيسابور. إلّا أنّ هذه المرحلة الثانية من التدريس لم تدم طويلًا، إذ لم تمضِ خمس سنوات حتّى آذنت حياته الحافلة

(٤٩) راجع السبكي، طبقات الشافعيّة الكبرى، ج٤، ص ١٠١ وما بعد.
Jabre, «La biographie et l'œuvre de Ghazali reconsidérées à la lumière de Tabaqât de Subki», *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire*, 1954, pp. 83 f.

بالنشاط كعالم ومتصوّف بنهاية باكرة سنة ١١١١[٥٠].

إنّ سيرة الغزالي الذاتيّة تدخلنا من أوّل سطر فيها، في صلب المشاكل الروحيّة والفكريّة التي كتب عليه أن يعانيها طيلة حياته، ولا سيّما إبّان فترة المحنة التي عقبت تخلّيه عن منصبه في نظاميّة بغداد. وكان حتّى قبل بلوغه سنّ العشرين، كما يقول، قد استحوذ عليه شوق جارف لمعرفة اليقين، وحزّ في نفسه ما شهد من تضارب العقائد والمذاهب وانقياد جمهور الناس انقيادًا أعمى لسلطة الوالدين والأساتذة. لذا وطّد العزم على البحث عن «العلم اليقينيّ» الذي يعرّفه بقوله إنّه العلم «الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافًا لا يبقى معه ريب»[٥١]، وحتّى لو تنطع لأبطاله صانع المعجزات، لثبت أمام الامتحان. فلمّا أخذ في الفحص عمّا إذا كان عنده شيء من ذلك العلم، وجد نفسه مضطرًّا إلى الاستنتاج أنّ المعرفة الوحيدة التي تتّصف بهذه الصفة هي معرفة الحسّيّات والضروريّات. ولكي يمضي بعمليّة الشكّ إلى نهايتها المنطقيّة، شعر أنّ عليه أن يتحقّق من أنّ هذه المعرفة هي بالفعل من النوع اليقينيّ. وبعد مدّة طويلة من الشكّ المضنيّ، تيقّن أنّها ليست كذلك. ففي باب الحسّيّات، كثيرًا ما تحكم حواسّنا بأنّ المحسوس على حال ما، فما يلبث العقل أن يبطل حكمها. مثال ذلك أنّنا ننظر إلى الظلّ، فنراه واقفًا، وبعد لحظة نجد أنفسنا مضطرّين إلى التسليم بأنّه متحرّك. أو ننظر إلى جسم بعيد، كالكوكب، فيبدو لنا صغيرًا بحجم الدينار، والأدلّة الهندسيّة تحملنا على التسليم بأنّه أكبر من الأرض[٥٢].

اليقين بالكشف لا بالعقل

فإذا كانت المعرفة الحسّيّة ممّا لا يمكن الوثوق به، فمعرفة القضايا الضروريّة أو الأوّليّة لا يمكن الوثوق بها أيضًا. إذ لم تلبث الحسّيّات أن خاطبت الغزالي قائلة: بمَ تأمن أن تكون ثقتك بالضروريّات العقليّة مغايرة لثقتك

(٥٠) راجع، في باب رحلة الغزالي هذه، المرجع السابق، ص ٩٤ وما بعد.
(٥١) المنقذ من الضلال، ص ١١.
(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٢.

بالحسّيّات؟ وقد كذب حاكم العقل هذه الحسّيّات، «فلعلّ وراء حاكم العقل حاكمًا آخر، إذا تجلّى كذّب العقل في حكمه، كما تجلّى حاكم العقل فكذّب الحسّ في حكمه»[٥٣]. والقياس على الأحلام مفيد هنا، فكثيرًا ما نثق بصحّة تخيّلاتنا في المنام، فإذا استيقظنا تبدّدت ثقتنا تلك. فلعلّ حياتنا هذه بالنسبة إلى الآخرة شبيهة بالنوم، كما قال الرسول: «الناس نيام، فإذا ماتوا انتبهوا»[٥٤].

إستمرّت هذه الشكوك تساور الغزالي، كما يقول، مدّة تقرب من شهرين، وكأنّها داء مستشر. وأخيرًا شفي من مرضه واستعاد عافيته العقليّة، ولم يكن ذلك بفضل جهده الخاصّ، بل «بنور قذفه الله في الصدر، وهذا النور هو مفتاح أكثر المعارف». فتحقّق حينذاك أنّ هذا النور ليس من باب الأدلّة أو الأقوال، بل هو لطف إلهيّ، وصفه القرآن بقوله: «فمَن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام»[٥٥]، وعلامته «التجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود».

التجرّد للدفاع عن السُنّة

لقد كتب الكثير عن مدى إخلاص الغزالي في حديثه هذا، وعن مغزى استخدامه لأسلوب الشكّ. أمّا هل الرواية الواردة في المنقذ هي سجلّ فعليّ لتجربته الروحيّة والفكريّة، فمسألة نظريّة بحتة. إنّما المهمّ في الأمر هو الجدّيّة البالغة التي يصف بها الأحوال النفسيّة التي مرّ فيها، فقد ساوره الشكّ أوّلًا ثمّ اهتدى إلى اليقين بفضل نور إلهيّ، ووافق آخر الأمر على مناصرة المذهب السنّيّ بالتصدّي علنًا لدعاة الغيّ والغرور.

من هؤلاء الدعاة يفرد الغزالي أربع فئات قد يظنّ أنّها أدركت الحقّ (الإسلاميّ) في القرن الحادي عشر، فإذا لم يعثر عليه عند إحداها، لم يبق في الحقّ مطمع. وهذه الفئات هي المتكلّمون، فالباطنيّة (الإسماعيليّون)، فالفلاسفة فالصوفيّة.

---

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٣.
(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٣.
(٥٥) القرآن ٦/١٢٥.

موقفه من الكلام والمذهب الباطنيّ

إنّ غرض علم الكلام الذي بدأ الغزالي بتحصيله أوّلًا هو نصرة عقيدة أهل السنّة، ودرء هجمات أهل البدعة عنها. والمتكلّمون، في كلّ ذلك، على ما رأى، يبدأون بمقدّمات ليست يقينيّة، وإنّما اضطرّهم إلى التسليم بها أمّا منطوق الآيات القرآنيّة أو إجماع الأمّة. وهذا النوع من العلم لا غناء فيه عند مَن كان مطلوبه ذلك اليقين الذي لا يرقى إليه شكّ والذي كان الغزالي يبحث عنه[٥٦].

أمّا المذهب الإسماعيليّ، الذي كان يعرف بمذهب التعليم آنذاك، فلم يرُق غليله أيضًا. إذ جوهر مذهبهم أنّ معرفة الحقّ لا تمكّن إلّا من جهة المعلّم، وأنّ المعلّم الوحيد الذي لا يمكن مدافعته هو المعلّم المعصوم، أو كما دعاه الإسماعيليّة «الإمام». ولكن هنا يطرح السؤال: ما هي علامة هذا الإمام المعصوم وأين تجده؟ فالمسلمون لهم معلّم معصوم، هو النبيّ. والإسماعيليّون الذين لا ينكرون صحّة دعوة النبيّ، يذهبون مع ذلك إلى أنّه ميت. وفي الجواب عن قولهم هذا، يمكن الردّ بأنّ الإمام، وإن لم يكن ميتًا، فلا سبيل إلى بلوغه، ما دام غائبًا، بحسب مذهبهم[٥٧].

موقفه من الفلاسفة

ومع أنّ ردّ الغزالي على الإسماعيليّة وأنصارهم في مؤلّفاته المختلفة كان شديد اللهجة[٥٨]، فإنّ ردوده على الأفلاطونيّين المحدثين العرب كانت أشدّ إحكامًا وأبعد غورًا. وهذه الردود، بالطبع، هي التي تهمّنا بالدرجة الأولى في هذا الكتاب. فالاستنكار العفويّ المكتوم في النفس، للنزعة العقليّة بوجه عامّ، والفلسفة اليونانيّة بوجه خاصّ، والذي كان حتّى ذلك الحين، من سمات الإيمان الصحيح، تفجّر في حملة الغزالي على الأفلاطونيّين المحدثين المسلمين، لا سيّما الفارابي وابن سينا. ولقد كان من دأب المؤلّفين السنّيّين

---

(٥٦) المنقذ، ص ١٦ وما بعد.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٢٩ وما بعد. إنّ الإمام السابع، بحسب المذهب الإسماعيليّ، والثاني عشر، بحسب المذهب الإماميّ، غائبان، إلّا أنّهما سيظهران في آخر الزمان.

(٥٨) إنّ أوفى ردّ على الإسماعيليّة يرد في فضائح الباطنيّة للغزالي.

الأوّلين أن يكتفوا باستنكار النزعة العقليّة أو تقريع ذوي الميول الفلسفيّة، باسم التقوى من جهة أو باعتبارها دخيلة من جهة ثانية. أمّا الغزالي الذي كان يتعاطف مع أهل السنّة بصورة عامّة فقد كان يشعر مع ذلك «أنّه لا يقف على فساد نوع من العلوم (أي الفلسفة) مَن لا يقف على منتهى ذلك العلم، حتّى يساوي أعلمهم في أصل ذلك العلم»[٥٩]، بل يتفوّق عليه.

الإقبال على تحصيل الفلسفة

ولمّا لما يكن أحد قبل الغزالي قد اضطلع بهذه المهمّة الشاقّة فقد شعر أنّه مدعوّ لأن يتجرّد لها بكلّ قوّته. فأقبل على دراسة الفلسفة في أوقات فراغه، إذ كان مشغولًا بتدريس ثلاث مئة طالب من طلّاب العلوم الشرعيّة في المدرسة النظاميّة ببغداد. وكان الغزالي كما رأينا، قد بدأ بدراسته للفلسفة على الجويني في نيسابور[٦٠] وإن لم يذكر ذلك في **المنقذ**. ولنا أن نفترض أنّ دراسته للفلسفة بصورة منتظمة اكتملت في أثناء هذه الحقبة الثانية. فاستطاع - بحسب روايته - أن يطلع، بعون إلهيّ، على «منتهى علومهم» الفلسفيّة. وكان من ثمار سنوات التحصيل الفلسفيّ هذا تأليفه لكتاب **مقاصد الفلاسفة**، الذي يذكر في صلبه أنّ غرضه إنّما هو عرض أقوال الفلاسفة عرضًا موضوعيًّا، تمهيدًا للردّ عليها في كتاب آخر[٦١]. ويبلغ من مهارته في عرض آراء الأفلاطونيّة المحدثة العربيّة أنّ القارئ غير المدقّق قد يظنّ أنّه من تأليف أحد الأفلاطونيّين المحدثين، كما استنتج بالفعل العلماء المدرسيّون في القرن الثالث عشر، عند ظهوره باللاتينيّة في ترجمة دومينكوس غوندسالينوس الموسومة بـ**منطق الغزالي العربيّ وفلسفته**. وهذا الاعتبار هو أساس الاعتقاد الذي شاع في العصور المتأخّرة، ومؤدّاه أنّ الغزالي كان أفلاطونيًّا محدثًا من رعيل ابن سينا وأقرانه[٦٢].

---

(٥٩) **المنقذ من الضلال**، ص ١٨.

(٦٠) أنظر أعلاه، ص ٢٩٩، الأصل، و: Jabre, «La biographie», p. 78 f.

(٦١) **مقاصد الفلاسفة**، ص ٣١ وما بعد، و٣٨٥.

(٦٢) راجع: Salman, «Algazel et les Latins», in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge*, 1935-6, p. 103-27.

«مقاصد الفلاسفة» و«معيار العلم»

ومن الثمار الأخرى لتحصيل الغزالي الفلسفيّ مؤلَّف هامّ في المنطق الأرسطوطاليّ، هو «معيار العلم». هذا الكتاب، مقرونًا بـ«المقاصد» و«التهافت»، يؤلّف مثلّثًا فلسفيًّا في غاية الأهمّيّة، لمَن شاء دراسة تاريخ الصراع بين المتكلّمين والفلاسفة المسلمين. ولكنّنا لن نتوقّف هنا عند إسهام الغزالي في الترويج للأفلاطونيّة المحدثة، ما دام غرضه الصريح لم يكن نصرتها بل دحضها. والواقع أنّ الفارابي وابن سينا، وهما الهدفان الرئيسيّان لحملته هذه، كانا بحكم استيفائهما للموضوع، قد جعلا أيّة مساهمة خلّاقة في هذا الباب مستحيلة تقريبًا. ومساهمة الغزالي الكبرى تكمن على العكس في تبنّيه لقضيّة مناوئي الفلسفة، وسعيه لإثبات ضلال الفلاسفة، على أسس فلسفيّة. من هنا كانت أهمّيّته في تاريخ الفكر الفلسفيّ في الإسلام.

تهافت الفلاسفة

كان غرض الغزالي من تأليف كتاب **التهافت**، كما يصرّح، دينيًّا. فالذي حفزه على تأليفه، كما يقول، ما رآه من انصراف «طائفة من النظّار» عن فرائض الإسلام وإنكارهم للمعتقدات الإسلاميّة، ظنًّا منهم أنّهم يمتازون عن سواد الناس. وممّا أيّدهم في غيّهم الإطراء الذي كان يغدق على قدماء الفلاسفة، من سقراط حتّى أرسطوطاليس، ممَّن زعموا جاهلين أنّهم يتّفقون معهم في الكفر. ولو تكلّفوا عناء الفحص عن آراء هؤلاء الفلاسفة لتبيّن لهم «اتّفاق كلّ مرموق من الأوائل والأواخر»[٦٣] على الركنين الأساسيّين في الإيمان الدينيّ: أعني وجود الله واليوم الآخر، وأنّ الخلاف بينهم لا يعدو الفروع.

وفي سياق تأييد هذه الدعوى يميّز الغزالي بين تلك العلوم الفلسفيّة، كالرياضيّات والمنطق، التي لا تعارض أصلًا من أصول الدين، وتلك التي

(٦٣) **تهافت الفلاسفة**، ص ٦.

احتوت على جلّ أغاليط الفلاسفة وهي العلوم الطبيعيّة والإلهيّة[٦٤]. من هؤلاء الفلاسفة، يجب أن نخصّ بالذكر ثلاثة هم: أرسطوطاليس، الذي رتّب العلوم الفلسفيّة وهذّبها، والفارابي ابن سينا وهما أقوم المتفلسفة وأوثق شارحي أرسطو في الإسلام[٦٥]. ولا شكّ أنّ أبطال أقوال هؤلاء الثلاثة يغني الباحث عن أبطال أقوال مَن هم دونهم شأنًا.

مسائل التكفير ومسائل التبديع

وهكذا يوجّه الغزالي بحصافة حملته على كبيري المشائيّين المسلمين مباشرة، وعلى أرسطو مداورة. وهو يسرد بصورة إجماليّة ستّ عشرة مسألة إلهيّة وأربع مسائل طبيعيّة، لكلّ منها مغزى دينيّ واضح، يحذّر المؤمن من الأخذ بها. ويعيّن من هذه المسائل ثلاثًا بذكر أنّها من الناحية الدينيّة منكرة جدًّا، ولذلك يوجب تكفير أصحابها، ومقاضاتهم بالحدود الشرعيّة التي تنصّ على معاقبة المرتدّين عن الإسلام. وهذه المسائل الثلاث هي القول بأزليّة العالم، وحصر علم الله بالكلّيّات، ثمّ إنكار حشر الأجساد[٦٦]. أمّا المسائل السبع عشرة الباقية، فلا تبرّر، في عرف الغزالي، تهمة التكفير، بل يجب فيها الاكتفاء بالتبديع؛ وقد أخذ بعدد منها أهل الأهواء والبدع في الإسلام، كالمعتزلة، فلا داعي لاعتبار القائلين بها بمقام المرتدّين الكفرة، إلّا في نظر مَن يكفّر أهل البدع من المتزمّتين، وهو ما يسارع الغزالي إلى التنصّل منه.

مسألة أزليّة العالم

إنّ أوّل مسألة من مسائل **التهافت** تدور على أزليّة العالم، كما فهمها الأفلاطونيّون المحدثون المسلمون وكما أوضحها أرسطو. فهؤلاء في تبنّيهم لنظريّة الفيض الكونيّة قد خرجوا، كما رأينا، عن جادّة العقيدة الإسلاميّة السنّيّة.

---

(٦٤) المرجع السابق، قارن المنقذ، ص ٢٠ وما بعد.
(٦٥) **تهافت الفلاسفة**، ص ٩.
(٦٦) المصدر نفسه، ص ٣٧٦ والمنقذ، ص ٢٣ وما بعد.

ومنذ عهد الأشعري اتّضح للمتكلّمين المحاذير التي ينطوي عليها الأخذ بأزليّة العالم من حيث معارضتها للعقيدة الدينيّة. إنّما لم يحاول أحد، باستثناء ابن حزم (توفّي ١٠٦٤)[٦٧]، أن يبسط هذه المضامين وينبذها بصورة منتظمة، قبل زمن الغزالي. وينطوي نقض المتكلّمين لهذه القضيّة على الادّعاء بأنّها تعارض المفهوم القرآنيّ للخلق من عدم، وبالتالي على الحدّ اعتباطًا من قدرة الله المطلقة.

إنّ مذاهب الفلاسفة في أزليّة العالم تنحصر برأي الغزالي في ثلاثة: الأوّل، مذهب «جماهيرهم من المتقدّمين والمتأخّرين» الذين قالوا بالأزليّة، الثاني، مذهب أفلاطون الذي قال بالحدوث في الزمان[٦٨]، والثالث، مذهب جالينوس الذي أمسك عن إبداء الرأي في هذه المسألة[٦٩].

أمّا الغزالي فيقرّر، في إبطاله لأزليّة العالم، أنّ الله خلق العالم في الزمان بإرادة أزليّة. وهو ينفي في هذا المقام دعوى الخصم القائلة إنّ التراخي بين إرادة الله وخلق العالم ينطوي على الافتراض أنّ الله لم يكن قادرًا على خلق العالم على الفور. فهذه الدعوى لا تستند في عرفه إلى أيّة أسس برهانيّة، بل هي من باب التحكّم[٧٠].

دليل الدورات الفلكيّة

ويورد بعد ذلك حجّة رياضيّة ضدّ الأفلاطونيّين المحدثين هي أنّ أزليّة

---

(٦٧) **الفصل في الملل والنحل**، ١/ص٣، وما بعد.

(٦٨) **تهافت الفلاسفة**، ص ٢١ وما بعد. يورد الغزالي مذهب أفلاطون بتحفّظ، مشيرًا إلى أنّ منهم مَن أنكر قوله بالحدوث. من شراح أفلاطون يفسّر أرسطو (**الطبيعة** ٢٥١ ب ١٧ والسماء ٢٨٠ أ ٣٠) قول أفلاطون في **طيماوس** ٣٨ ب بأنّ العالم عنده والزمان حدثا معًا. أمّا أكسنوقراطس على غرار الأفلاطونيّين والأفلاطونيّين المحدثين، فقد ذهبوا إلى أنّ أفلاطون أراد تقرير أزليّة العالم، إلّا أنّه استعمل لغة الأحداث مجازًا. راجع: Taylor, *Plato*, p. 442 f.

(٦٩) يشير الغزالي أنّ جالينوس ذهب إلى هذا القول في كتابه الذي سمّاه ما يعتقده جالينوس، **تهافت الفلاسفة**، ص ٢١ والرازي، **المحصّل**، ص ٨٦.

(٧٠) **تهافت الفلاسفة**، ص ٢٩ وما بعد.

العالم تستلزم منطقيًّا أنّ عددًا لا متناهيًا من دورات الأفلاك قد انقضى. ونحن نعلم مع ذلك أنّ هذه الدورات تصلح أساسًا لمعادلات رياضيّة معيّنة. مثال ذلك، أنّ فلك الشمس يدور دورة واحدة كلّ سنة، وفلك زحل كلّ ثلاثين سنة وفلك المشتري كلّ اثنتي عشرة سنة، وفلك الكواكب الثابتة مرّة كلّ ٣٦٠٠٠ سنة. والنسبة المتناهية بين دورات فلك الشمس والأفلاك الأخرى يمكن إيرادها كما يلي: واحد على ثلاثين، وواحد على اثنتي عشرة، وواحد على ستّة وثلاثين ألفًا؛ وهو ما يتنافى مع الوضع السابق الذي يعتبر هذه الدورات لا متناهية وأنّها حدثت في زمان لا متناه[٧١].

دليل طبيعة الأعداد

ثمّ إنّ هذه الدورات أمّا شفع أو وتر، لذا وجب أن تكون متناهية، لأنّ اللامتناهي ليس شفعًا ولا وترًا، ما دمنا نستطيع أن نضيف إليه واحدًا دون انقطاع فيبقى مع ذلك لا متناهيًا. وأدهى من ذلك أنّ الأفلاطونيّين المحدثين يؤكّدون إمكان وجود عدد لا متناه من النفوس المجرّدة عن المادّة، بحسب ما ذكر ابن سينا[٧٢]، على ما تنطوي عليه فكرة اللامتناهي بالفعل من التناقض المنطقيّ. ثمّ إنّه في إبطاله لبيّنات ابن سينا على أنّ الله متقدّم على العالم بالذات لا بالزمان، يتّخذ موقفًا صريحًا يؤيّد فيه خلق الزمان. فعندما نقول إنّ الله سابق للعالم، فإنّما نعني، في عرفه، أنّ الله كان موجودًا ولا عالم، ثمّ كان ومعه عالم. وكلّ ما تقرّره هاتان القضيّتان هو وجود ذات (هي الله) فقط، يتبعها وجود الذاتين معًا[٧٣]. وتقدير وجود شيء ثالث هو الزمان من أغاليط الوهم الذي يحملنا على افتراض ارتباط الذاتين بواسطة شيء ثالث.

---

(٧١) المرجع السابق، ص ٣١. يبدو أنّ هذه الحجّة مستمدّة آخر الأمر من يحيى النحوي (فيلوبونوس)، كما أوردها سنبلقيوس في شرحه لطبيعيّات أرسطو (Diels, 1179. 15-27)
قارن: Van den Begh, Averroes' *Tahafut al-Tahafut*, II, 7.

(٧٢) حول هذه المسألة راجع: Marmura, «Avicenna and the Infinite Number of Souls», *Mediaeval Studies*, XXII (1960), 232 f.

(٧٣) تهافت الفلاسفة، ص ٥٣.

دليل موضع الإمكان

أمّا القضيّة القائلة إنّ العالم كان قبل وجوده ممكنًا، فهي لا تعني ضرورة، كما يزعم الأفلاطونيّون المحدثون، وجود حامل أزليّ يقوم فيه الإمكان. فبناء على هذا الوضع، لا يستدعي الإمكان وحده حاملًا يقوم فيه، بل نقيضاه أيضًا، أي الممتنع والضروريّ، وكلّ ذلك خلف. فالممكن والممتنع والضروريّ، نظير الصفات العامّة جميعًا، توجد وجودًا ذهنيًّا، وما يوجد بالفعل إنّما هو الذات التي تحمل هذه الأوصاف عليها[٧٤].

مسألة أبديّة العالم

تدور المسألة الثانية من مسألة التهافت على أبديّة العالم أو استمرار وجوده في الاستقبال. لكنّ هذه المسألة لا تثير لا في حدّ ذاتها ولا في عرف الغزالي المشكلات الكلاميّة التي تثيرها أزليّة العالم أو وجوده في القدم، بل هو يصرّح بأنّ الأبديّة مجرّد فرع لها.

العالم بين الحدوث والصدور

ويدور عدد من المسائل التالية (٣ إلى ١١) حول مفهوم الصانع عند الفلاسفة وماهيّة صفاته. ففي المسألة الثالثة يتساءل الغزالي ما إذا كان يجوز، في إطار الأفلاطونيّة المحدثة، وصف الله بأنّه خالق العالم أو صانعه. ففي تعبير الأفلاطونيّين المحدثين أنّ العالم يصدر عن الله (أو عن الموجود الأوّل، كما يدعونه) صدورًا لازمًا، كما يصدر المعلول عن العلّة والنور عن الشمس. والفاعل المختار لا بدّ أن يكون عالمًا مريدًا، فقول الفلاسفة عن الله إنّه «صانع» العالم لا يصحّ إلّا على سبيل المجاز.

كذلك لما كان العالم أزليًّا عندهم، فلا معنى لإطلاق لفظ الفعل أو الإحداث عليه. فمعنى الإحداث أو الفعل إخراج الشيء من العدم إلى الوجود،

(٧٤) المرجع السابق، ص ٧٠ وما بعد.

والأزليّ موجود أبدًا[٧٥]. ثمّ إنّ الأفلاطونيّين المحدثين تمسّكوا بالقول إنّه لا يصدر عن الواحد إلّا الواحد، ولما كان الله واحدًا والعالم مركّبًا، فلا معنى لقولهم إنّ الله صانع العالم أو فاعله. وكلّ ما يلزم عن مقدّماتهم أنّ سلسلة من الآحاد أو الذوات البسيطة تصدر عن الأوّل. أمّا الموجودات الكثيرة والمركّبة التي يتألّف منها العالم، فلا دليل عندهم على كيفيّة حدوثها.

فساد دليلهم على وجود صانع

وفوق ذلك، فالفلاسفة عاجزون عن إثبات وجود الصانع أصلًا (المسألة الرابعة). فقد بنوا أدلّتهم على وجوب قطع سلسلة الأسباب ووضع علّة للموجودات لا علّة لها. والذي يؤخذ عليهم: أوّلًا، أنّ الأجسام قديمة في رأيهم، وإذن فهي ليست بحاجة إلى علّة؛ وثانيًا، أنّ التسلسل إلى غير نهاية ليس ممتنعًا بحسب مقدّماتهم، ما داموا قد أجازوا تبعًا لقولهم بأزليّة العالم وجود حوادث قديمة لا أوّل لها. وأجاز بعضهم (كما مرّ معنا عن ابن سينا) وجود عدد لا متناه من النفوس، المجرّدة عن المادّة[٧٦].

الصفات بين النفي والإثبات

ويتطرّق الغزالي بعد ذلك إلى مسألة الصفات الإلهيّة، فالفلاسفة عاجزون عن إثبات الوحدانيّة (المسألة الخامسة)، إذ يتلخّص دليلهم عليها في زعمهم أنّنا إذا فرضنا واجبي وجود اثنين لم يكن وجوب الوجود لكلّ منهما لذاته بل لعلّة، فكان الواجب معلولًا، وهو خلف. وهذه الدعوى ساقطة لأنّ تقسيمهم للواجب إلى واجب بذاته وواجب لعلّة باطل. والواقع أنّ الفلاسفة قد نفوا الصفات الإلهيّة أصلًا (المسألة السادسة). فالصفات عندهم أعراض تحلّ في الذات، لذا انطوت على التعدّد والجواز. فالله ليس محلًّا للأعراض، وهم مع ذلك يقرّون أنّه عالم، فلزم عن ذلك أنّه يتّصف بصفة العلم، كيفما أوّلناها[٧٧].

---

(٧٥) المرجع السابق، ص ١٠٣ وما بعد.
(٧٦) المرجع السابق، ص ١٣٦ وما بعد. وأعلاه، ص ٣٠٧.
(٧٧) المرجع السابق، ص ١٧٢ وما بعد.

صلة الإرادة بالعلم الإلهيّ

إنّ مسألة «العلم الإلهيّ»، هي المسألة الثانية بعد «أزليّة العالم» التي يكفّر الغزالي بها الفلاسفة. لذا وجب التوقّف عندها وبسط اعتراضاته عليهم بشيء من الإسهاب. فهو يستهلّ المسألة الحادية عشرة بعرض الموقف الإسلاميّ (أي الأشعري) من العلم الإلهيّ، وهو أنّ الإرادة تنطوي على العلم بالمراد، والعالم كلّه مراد الله، فلزم أنّ الله كلّه معلوم له وأنّه معلول له بحكم فعليّ الإرادة والعلم المتلازمين[٧٨]. ومن طبيعة العالِم المريد أن يكون حيًّا، فلزم أن يكون الله حيًّا، ومن جرّاء ذلك عالمًا بكلّ ما يحدث عن إرادته، وعالمًا بذاته كعلّة له. والفلاسفة، لما جرّدوا الله من جميع الصفات الذاتيّة، انتهوا حتمًا إلى «أنّ ربّ الأرباب ومسبّب الأسباب لا علم له أصلًا بما يجري في العالم». لذا جاز لنا أن نسألهم: «أيّ فرق بينه وبين الميت إلّا في علمه بنفسه (الذي يثبتونه)، وأيّ كمال في علمه بنفسه، مع جهله بغيره»[٧٩].

صفة العلم الإلهيّ

ثمّ إنّ الفلاسفة، إذ أنكروا أنّ الله مريد، عاجزون عن إثبات أنّه عالم. وفحوى دليل ابن سينا في هذا الباب مثلًا هو أنّ الأوّل، لما كان مجرّدًا عن المادّة، فهو عقل محض، فوجب أن يعلم جميع الأشياء، ما دامت المادّة هي العائق الوحيد لذلك العلم[٨٠]. ومع ذلك، فابن سينا وأتباعه من الأفلاطونيّين المحدثين عاجزون عن دعم دعواهم أنّ الله عقل، إنّما استنتجوها من المقدّمة القائلة إنّه ليس في مادّة أصلًا. إلّا أنّ كلّ ما يمكن استنتاجه من القضيّة القائلة إنّ الأوّل ليس ذاتًا ماديّة أو عرضًا قائمًا في ذات ماديّة، هو أنّه قائم بذاته. والذهاب إلى أنّه بالتالي عقل، ما دام يعلم ذاته أو يعلم سائر الموجودات هو مصادرة على المطلوب. وهذه النتيجة تلزم فقط إذا افترضنا أنّه يعلم نفسه ويعلم

(٧٨) المرجع السابق، ص ٢١٠ وما بعد.
(٧٩) المرجع السابق، ص ١٨٢.
(٨٠) المرجع السابق، ص ٢١١.

سائر الأشياء فهو إذن عقل مجرّد، وذلك عين المطلوب[٨١].

الصدور لا يستتبع العلم

قد يعترض معترض بأنّ الفلاسفة لا ينكرون أنّ العالم من فعل الله، بل ينكرون أنّه أراده في الزمان، فهم لا يشكّون في أنّ الفاعل مدرك لفعله بالضرورة، وأنّ الله الذي أحدث «الكلّ» هو بالنتيجة مدرك لأحداثه له[٨٢].

يردّ الغزالي على هذا الاعتراض من ثلاثة وجوه: الأوّل أنّ الأفلاطونيّين المحدثين يذهبون إلى أنّ العالم يصدر عن الله بحكم الضرورة الطبيعيّة، نظير صدور النور عن الشمس. وبيّن أنّ مثل هذا الصدور لا يستتبع وجود إرادة أو علم عند الفاعل؛ والثاني أنّ بعضهم (يريد ابن سينا) يدّعي أنّ صدور «الكلّ» عن الله ناجم عن علمه بهذا «الكلّ»، وهذا العلم هو عين ذات الله. إلّا أنّ هذه الدعوى ساقطة في رأي مَن عداهم من الفلاسفة الذين يعتبرون الصدور ضرورة طبيعيّة، كما مرّ. والثالث هو أنّنا حتّى لو سلمنا بهذا النحو من الصدور، فكلّ ما يلزم عنه هو أنّ الله يعلم الموجود الأوّل الذي يصدر عن فعله لا غير، أعني العقل الأوّل، الذي يعلم بدوره ما يصدر عنه، وهكذا دواليك حتّى نهاية سلسلة الصدورات. فالله إذن يمتنع، بحسب هذا الوضع، أن يعلم «الكلّ»[٨٣].

والحقّ إنّه لا يلزم عن مقدّمات الفلاسفة أنّ الله يعلم حتّى ذاته (المسألة الثانية عشرة). فنحن نستدلّ على العلم بالذات من الحياة ونستدلّ على الحياة من العلم والإرادة. والفلاسفة إذ نفوا أن يكون الله مريدًا، كما رأينا، يتعذّر عليهم التدليل على أنّه يعلم ذاته أو ما يصدر عن ذاته. ولو تقيّد الفلاسفة بالانسجام لنفوا أن يكون الله قادرًا على العلم والبصر والسمع (وهي صفات أسندها إليه عامّة المسلمين)، ما دامت هذه الصفات تدلّ عندهم على جوانب من النقص يتّصف بها المخلوق دون الخالق[٨٤].

---

(٨١) المرجع السابق، ص ٢١٢.
(٨٢) المرجع السابق، ص ٢١٤.
(٨٣) المرجع السابق، ص ٢١٦.
(٨٤) المرجع السابق، ص ٢٢١ وما بعد.

العلم بالجزئيّات بين النفي والإثبات

لعلّ أخطر جوانب مسألة العلم الإلهيّ، من وجهة النظر الإسلاميّة، هو نفي علم الله بالجزئيّات. فالقرآن يقرّر صراحة في سورة سبأ (الآية ٣) أنّ الله «لا يعزب عنه مثقال ذرّة في السماوات ولا في الأرض». والفلاسفة الذين أقرّوا، شيعة ابن سينا، أنّ الله يعلم الأشياء الخارجة عن ذاته، ذهبوا مع ذلك إلى أنّ كيفيّة هذا العلم «كلّيّة». فهي ليست خاضعة، خضوع العلم الجزئيّ، لقيود الزمان والمكان، فالله مثلًا يعلم حدثًا ما (نظير كسوف الشمس) قبل حدوثه أو بعده، على الوجه الآني ذاته، لأنّه يعلم أصلًا سلسلة الأسباب التي سينجم عنها آخر الأمر. كذلك هو يعلم فردًا من الناس، كزيد أو عمرو، من حيث إنّه يعلم «الإنسان المطلق»، أي بالاستقلال عن عوارض الزمان والمكان. فالصفات الجزئيّة أو العرضيّة، أو الظروف المكانيّة الزمنيّة، التي تميّز وجود فرد ما عن وجود مَن عداه، أحوال حسّيّة لا يمكن أن يُلمّ الله بها، ما دامت ممّا يعرف بالحسّ لا غير[٨٥].

ويذهب الغزالي في ردّه إلى أنّ علم الله ليس خاضعًا بالفعل لشروط الزمان والمكان، ولكن ذلك لا ينفي صلته بالجزئيّات التي تخضع لهذه الشروط. فالتغيّر الذي يلحق كيفيّة هذا العلم لا يستتبع تغيّرًا في ذات العالم، بل يقتصر على صلة علمه بالموضوع المتغيّر أبدًا.

فإذا احتجّ المرء بأنّ مثل هذه الصلة تدخل في تعريفنا للشيء المعلوم، بحيث يستتبع التغيّر فيه تغيّرًا في حقيقة العالِم ضرورة، كان الجواب أنّه لو صحّ ذلك لاستتبع العلم بالكلّيّات تغيّرًا في العالِم أيضًا، ما دام هذا العلم ينطوي على اختلاف في الإضافة إلى العالِم. ثمّ لما كانت الكلّيّات لا متناهية، فليس من البيّن كيف يتسنّى للفلاسفة تنزيه العلم الإلهيّ عن التكثّر أو التعدّد، ما لم نفترض أنّ التغيّر أو التعدّد في الموضوع لا يؤثّر ضرورة في العالِم بحدّ ذاته[٨٦].

---

(٨٥) المرجع السابق، ص ٢٢٧ إلخ.

(٨٦) المرجع السابق، ص ٢٣٢ وما بعد.

وليس يلزم عن مقدّمات الفلاسفة أنّ الكائن «القديم» (أي الله) غير معرّض للتغيّر. فهم يقرّرون أنّ العالم، وهو في رأيهم قديم، خاضع للتغيّر. أمّا ما يدّعون من نقص يلحق بكمال الله، بحكم ارتباط علمه بمعلوم دائم التغيّر، فالردّ عليه هو أنّ أقبح انتقاص من هذا الكمال هو زعم الفلاسفة أنّ كلّ شيء يصدر عن الله بضرورة طبيعيّة، دون علمه أو تقديره[٨٧].

نفي السببيّة الطبيعيّة

يتناول الغزالي في القسم الطبيعيّ من **تهافت الفلاسفة** مسألتين كبيرتين هما نفي الارتباط الضروريّ بين الأسباب والمسبّبات، وإثبات حشر الأجساد. كانت المسألة الأولى (السابعة عشرة) إحدى القضايا الكبرى التي ألّبت المتكلّمين على الفلاسفة بوجه عامّ وعلى المشائين بوجه خاصّ. فقد كان ميل هؤلاء إلى إسناد قدر من الفعاليّة إلى «الأسباب الثانويّة» في السياق الطبيعيّ مدعاة استكار في أوساط المتكلّمين، باعتبار أنّه ينافي المفهوم القرآنيّ للإله القادر على كلّ شيء الذي يجري مراميه الكونيّة مباشرة وحكمًا، فلم يكن بحاجة والحالة تلك إلى أيّ وسيط[٨٨]. فقد كان الغرض الرئيسيّ من نظريّة الجواهر والأعراض التي استحدثها المتكلّمون في القرن التاسع، الرغبة في تنزيه المطلق عن أيّ من الشروط أو القيود، طبيعيّة كانت أو غير طبيعيّة. وفي ما عدا عددًا ضئيلًا من متكلّمي المعتزلة الذين نادوا بمذهب التولّد إبقاء على فعاليّة المسبّبات الطبيعيّة[٨٩]، فقد أنكر جمهور المتكلّمين «السببيّة الطبيعيّة»، لتنافيها مع وحدانيّة الله وتعارضها مع سلطانه المطلق. إلّا أنّ الغزالي كان أوّل متكلّم عمد إلى تفنيد نظاميّ لمفهوم الرابطة السببيّة الضروريّة. وفي هذا الباب، يبدو أنّه قد تأثّر في موقفه هذا بالشكوكيّين اليونان من أتباع بيرهون (Pyrrhon)[٩٠].

---

(٨٧) المرجع السابق، ص ٢٣٧.

(٨٨) راجع أعلاه، ص ٢٧٨ و: Fakhry, *Islamic Occusionalism*, pp. 56 ff.

(٨٩) Fakhry, «The Mu'tazilite View of Free Will», *Muslim Word*, XLIII, (1953), 98 f.

(٩٠) ويدعى في المصادر العربيّة فورون. راجع: Van den Bergh, *Averroes' Tahafut al-Tahafut*, vol. I, Introduction, xxix et *seq.* and vol. II.

توالي الأحداث بديل السببيّة الطبيعيّة

يستهل الغزالي البحث في السببيّة بقوله إنّ الاقتران بين ما يدعوه الفلاسفة سببًا وما يدعونه مسبّبًا ليس ضروريًّا. فحيث نقع على تضمّن منطقيّ وحسب، يصحّ لنا التسليم بضرورة الاقتران. ومن الواضح، مع ذلك، أنّ الاقتران بين شرطين متباينين، أو حدثين مختلفين، كالأكل والشبع، أو مماسّة النار والاحتراق، أو جزّ الرقبة والموت، ليس من هذا النوع. والاقتران المعهود بين الأحداث المتلازمة في الطبّ أو الفلك أو الصناعات إنّما هو ناتج عن فعل الله إذ يجمع بينها على الدوام. إلّا أنّه من الممكن منطقيًّا أن ينفصم هذا الرباط الجامع، فتحدث المسبّبات ابتداء، دون أي من أسبابها الملابسة، كما يحدث في ما أجمع المسلمون على تسميته بالخوارق[٩١].

لنأخذ مثلًا على ذلك القطن عند ملاقاة النار. يزعم الفلاسفة أنّ النار فاعل الاحتراق في القطن، ونحن نرى، كما يقول الغزالي، أنّ فاعل الاحتراق الحقيقيّ هو الله، إمّا بواسطة الملائكة أو بغير واسطة. وذلك أنّ النار جماد، فلا يصحّ إسناد أيّ فعل إليها. ودليل الفلاسفة الوحيد هو أنّنا نشاهد الاحتراق عند ملاقة النار، إلّا أنّ المشاهدة تدلّ على أنّ الاحتراق يحصل عند ملاقاة النار، لا أنّه يحصل بها، أو أنّها العلّة الوحيدة للاحتراق.

أو لنأخذ الحياة والنموّ في الحيوان. فواضح أنّ الحياة وما يقترن بها من قوى مدركة ومحرّكة كامنة في نطفة الحيوان ليست ناجمة عن الطبائع الأربع[٩٢]. وليس الأب الذي يلقي النطفة في رحم الأمّ هو فاعل حياة الولد وبصره وسمعه، إلخ. وإنّما هذا الفاعل هو الموجود الأوّل. والواقع أنّ «المحقّقين» من الفلاسفة يقرّون أنّ الأعراض والحوادث التي تحصل عند اقتران الأسباب والمسبّبات الطبيعيّة إنّما تفيض عن «واهب الصور»، وهو أحد الملائكة أو الجواهر المفارقة[٩٣]، التي تصدر عنها «الصور الجوهريّة»

(٩١) تهافت الفلاسفة، ص ٢٧٦ وما بعد.

(٩٢) أي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة.

(٩٣) تهافت الفلاسفة، ص ٢٨١. قارن لابن سينا، النجاة، ص ٢٨٣ وما بعد. والشفاء=

للموجودات الطبيعيّة، حينما تصبح المادّة مستعدّة لقبولها.

والفلاسفة مع ذلك قد يسلّمون بأنّ الأسباب القصوى للأحداث الطبيعيّة مفارقة للمادّة، وينسبون مع ذلك إلى الأسباب الطبيعيّة تهيئة المادّة لتلقّي فعل هذه الأسباب. وهكذا فإذا افترضنا أنّ النار ذات طبيعة ما وأنّ القطن ذو طبيعة أخرى، فمن الممتنع أن تحرق النار القطن تارة ولا تحرقه تارة أخرى، ما لم تتغيّر طبيعة النار أو تتبدّل طبيعة القطن(٩٤).

السببيّة القصوى إرادة إلهيّة

ويحلّ الغزالي هذا الإشكال بقوله إنّ المبادئ أو العلل المفارقة، لا سيّما الإلهيّة، لا تفعل بحكم الضرورة السببيّة، كما يزعم الفلاسفة، بل بحكم الإرادة. لذا كان من الممكن منطقيًّا أن يحدث الله الاحتراق في بعض الأحوال، دون البعض الآخر. وقد يعترض المرء على ذلك، بأنّ كلّ شيء بحسب هذا الافتراض يصبح ممكنًا، فتمتنع معرفة أيّ شيء يقينًا، ما لم يشأ الله أن يمدّنا مباشرة بالمعرفة المرادفة للفعل. مثال ذلك، قد نتخيّل رجلًا يتطلّع إلى مشهد غريب: نيران مشتعلة وسباع ضارية وجنود مدجّجة بالسلاح، وهو لا يرى منها شيئًا، لأنّ الله لم يخلق له الرؤية آنذاك؛ أو قد نترك كتابًا في البيت، فإذا عدنا وجدناه قد انقلب غلامًا أو حيوانًا، والغلام قد انقلب كلبًا، إلخ. فالله قادر على خلق ما يشاء، على الوجه الذي يريده دون أن يكون ملزمًا بأيّ سياق، سببيّ أو غير سببيّ(٩٥).

ويقول الغزالي في جوابه عن هذا الاعتراض، أنّ هذه المحالات كانت ممكنة لو لم يخلق الله فينا العلم المرادف لهذه الأحداث أو العلم بأنّها ممكنة. والله قد خلق لنا العلم بأنّ هذه الأحداث ممكنة، لا أنّها واقعة لا محالة. فأمكن

=(الإلهيّات)، ص ٤١٠ وما بعد. حيث يصرّح ابن سينا بأنّ «واهب الصور» هو العقل الفعّال، أو آخر العقول المفارقة التي تفيض عن الأوّل. راجع أعلاه، ص ٢٢٦ و٢٥٦.

(٩٤) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٢٨٣.

(٩٥) المرجع السابق، ص ٢٨٤ وما بعد.

إذن أن تكون وأن لا تكون «واستمرار العادة بها مرّة بعد أخرى يرسّخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية»[٩٦]. إلّا أنّه يجوز لنبيّ أو رجل عاديّ يتّصف بقوى حدسيّة خارقة، أن يتكهّن بوقوعها على خلاف العادة، فتخرج بذلك عن سياق الطبيعة. وفي تلك الأحوال، يخلق الله في ذهن هذا العارف العلم المطلوب، وهكذا يزول الإشكال.

المعجزات لا تعارض السببيّة

إنّ معرفة تساوق الأحداث تتوقّف عادة على حدوثها بالفعل. ونحن إذ لا ننكر أنّ بعض العناصر، كالنار مثلًا، تتّصف بخواص معيّنة، كالقدرة على إحراق القطن، لا نمنع منطقيًّا أن يمسك الله أو ملائكته تلك القدرة، بحيث لا تحدث احتراقًا في القطن، أو أن يخلق في القطن القدرة على مقاومة الاحتراق. وهكذا يمكن تعليل تلك المعجزات الواردة في القرآن، كإحياء (المسيح) للموتى وقلب (موسى) للعصى ثعبانًا، تعليلًا منطقيًّا مقبولًا. أو قد يحقّق الله أهدافه الخارقة دون عنت لسياق الأحداث الطبيعيّة، بل على سبيل اختصار هذا السياق أو اجتزائه. فالمادّة قابلة، بحسب قول الفلاسفة المشائين، لشتّى الصور المتضادّة. فتولّد الحيوان يحدث عندهم وفقًا لسلسلة من التغيّرات التي تنتهي بولادة الحيوان: فالتراب يتحوّل إلى نبات، والنبات عند أكل الحيوان له يتحوّل إلى دم، والدم إلى منيّ، فإذا انصبّ في الرحم يخلق حيوانًا. وهذا حاصل بحكم العادة في زمان متطاول، فليس من الممتنع أن يدير الله المادّة في هذه الأطوار في زمن أقلّ ممّا جرت العادة عليه، ثمّ في زمن أقلّ من ذلك، وهكذا دواليك حتّى نبلغ اللحظة الواحدة. وهذا ما ندعوه معجزة[٩٧].

والحقّ إنّ الفلاسفة أنفسهم يسلّمون بأنّ تولّد الحيوان أو النبات مرتبط بقابليّة المادّة، لدى حصول الاستعداد فيها، تحت تأثير القرانات الفلكيّة واختلاف حركاتها، لتلقّي الصور التي تفيض عن العقل الفعّال أو «واهب

(٩٦) المرجع السابق، ص ٢٨٥.
(٩٧) المرجع السابق، ص ٢٨٨.

الصور»، كما رأينا. وعلى هذا الأساس، تصبح أغرب الأحداث ممكنة، وأعجب الظواهر التي ندعوها معجزات قابلة للتصديق.

ماهيّة النفس ومعادها

تدور المسائل الثلاث الأخيرة من **التهافت** على طبيعة النفس ومعادها، بحسب المذهب الأفلاطونيّ المحدث. ففي المسألة الثامنة عشرة، يورد الغزالي حجج الفلاسفة على أنّ النفس جوهر بسيط مفارق للمادّة، ويدلّل على أنّها لا تفي بالمراد. وكذلك حججهم على خلودها هي الأخرى غير كافية، ما دامت تقوم بدورها على دعوى البساطة والمفارقة، التي عجزوا عن إثباتها (المسألة التاسعة عشرة).

ولما كانت هذه الحجج جميعًا ساقطة، لم يبق أمام الباحث من ملاذ سوى الشرع[٩٨]، الذي يقرّر بقاء النفس على وجه لا يرقى إليه الشكّ ويسهب في وصف حال النفس في العالم الآخر. والكثير ممّا يقوله الفلاسفة حول اللذّات العقليّة أو الروحيّة التي تنعم بها النفس في الحياة الأخرى يتّفق مع ما جاء به الشرع. وكلّ ما ننكره، كما يقول الغزالي، هو دعواهم أنّهم إنّما يعرفون معاد النفس، وما تلاقيه من السعادات، أو الشقاوات الروحيّة في الحياة الأخرى، بالعقل وحده؛ وأنّ هذه السعادات والشقاوات الروحيّة هي الضرب الوحيد من اللذّة أو الألم الذي تصيبه النفس بعد الموت. وليس في وضع هذين الضربين من السعادة والشقاء (أعني الجسمانيّ والروحانيّ) من جهة والحشر الجسمانيّ الذي نصّ عليه الشرع، من جهة أخرى، أي تناقض منطقيّ. ودعوى الفلاسفة أنّ اللذّات والآلام الجسمانيّة، المشار إليها في **القرآن**، إن هي إلّا تمثيلات حسّيّة ضربت من أجل تفهيم الجمهور الغالب هي دعوى واهية، وكذلك قياسهم للآيات القرآنيّة التي تصف هذه اللذّات على آيات التشبيه التي تصف الله إنّما هو قياس باطل، فآيات التشبيه تحتمل التأويل، خلافًا للآيات الآنفة الذكر. وذلك

(٩٨) المرجع السابق، ص ٣٥٤.

أنّه إذ يستحيل منطقيًّا وصف الله بعبارات حسّيّة، كالحلول في مكان وحيازة الجوارح، فإنّ المثوبات والعقوبات الوارد ذكرها في القرآن ليست مستحيلة في العقل، كما أثبتنا في باب المعجزات[٩٩]. فالله قادر إذن على إعادة خلق النفس يوم القيامة في جسد هو عين جسدها الأصليّ أو مشابه له، وتمكينها بالتالي من التمتّع باللذّات الجسمانيّة وغير الجسمانيّة. والحقّ إنّ سعادتها إنّما تكتمل باجتماع هذين الضربين من اللذّة لها.

(٩٩) المرجع السابق، ص ٣٥٥ وما بعد.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الباب الثامن

نشوء التصوف الإسلامي وتطوره

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الطلائع التقشّفيّة

الصلة بين الله والإنسان

إنّ التصوّف، من حيث هو محاولة لبلوغ اللامتناهي والاندماج به، إمّا عن طريق تجانس الطبيعة - كما في المسيحيّة؛ أو عن طريق الفناء الذاتيّ، والرجوع إلى حال الوحدانيّة البدائيّة الخالصة - كما في البرهميّة البوذيّة[1] - يتنافى مع العديد من التعاليم الدينيّة في الإسلام. فهنالك أوّلًا، مفهوم التسامي الإلهيّ المطلق الذي عبّر عنه القرآن الكريم في الآية «ليس كمثله شيء»[2]؛ فهذا المفهوم يتعارض مع فكرة الاتّصال الحميم بالله. وهنالك ثانيًا، الشعائر الدينيّة بقيودها وأشكالها الصارمة التي لا تترك مجالًا لاحتمال وصول سهل غير مشروط إلى الحقيقة القصوى. ثمّ هنالك ثالثًا، المفهوم الإسلاميّ للوحدة، أو الاستمرار في حياة الإنسان بين هذا العالم والعالم الآخر، ممّا يصعب معه الفصل الحاسم بين الوجود المتناهي والوجود غير المتناهي، عن طريق التخلّي عن هذا العالم. فالمسلم المؤمن مدعوّ لأن يتقبّل هذا العالم الذي هو «دار فناء» وأن يتعلّق به، بمقدار ما هو مدعوّ إلى نشدان العالم الآخر الذي هو «دار بقاء»

(١) Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, p. 6 f.

(٢) القرآن، سورة الشورى، الآية ١١.

وإلى التعلّق به[٣].

على أنّ القرآن والحديث يرسمان لصلة الله بالإنسان وللحياة الآخرة، صورة أخرى تختلف عن الصورة التي مرّ ذكرها اختلافًا شديدًا. فههنا يوصف الله بأنّه أقرب إلى المؤمن «من حبل الوريد» (سورة ق آية ١٥)، وبأنّه كلّيّ الوجود وكلّيّ العلم، بحيث يعلم كلّ أعمال الإنسان، ويقرأ جميع أفكاره[٤]. أمّا الخيرات الزائلة في هذه الحياة، فتوصف بأنّها لا تعد شيئًا بالنسبة إلى الخيرات الدائمة في الحياة الآخرة[٥].

طلائع الزهد في صدر الإسلام

وفضلًا عن ذلك، فإنّ مشهد الحساب يوم القيامة قد وصف، لا سيّما في السور المكّيّة الأولى، بتعابير تنبض بالحياة، وتثير في النفس من الرعب ما يشعر الإنسان بتفاهة الحياة وشقاء الحال في هذا العالم. وعلى ذلك لم يكن من الغريب أن يصبح «الخوف» أبلغ تعبير عن التقوى والورع[٦]، وأسمى شعار للسيرة الفاضلة في القرون الأولى من التاريخ الإسلاميّ. ومع أنّ «الرهبانيّة» كانت من المحرّمات، فإنّ عددًا من أتقياء المسلمين الأوّلين، نظير أبي ذرّ الغفاري (ت ٦٥٢) وحذيفة (ت ٦٥٧)، وكلاهما من الصحابة[٧]، اختارا حياة التقشّف، في حين كان معظم معاصريهما قد آثروا حياة الرغد والرفاهية في هذا العالم.

---

(٣) راجع القرآن، سورة الأعراف، الآية ٣٠، سورة البقرة، الآية ١٨١، وسورة الحجّ، الآية ٧٧.

(٤) القرآن، سورة الأحزاب، الآية ٣٧.

(٥) القرآن، سورة الأنعام، الآية ٩٩، سورة يونس، الآية ٢٥، سورة الرعد الآية ١٨.

(٦) من الجدير بالذكر أنّ هذين اللفظين وألفاظًا عديدة أخرى تحمل معنى التقوى تشتقّ من جذر يعني الخوف.

(٧) Anawati et Gardet, *Mystique musulmane*, p. 23 f. and Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, p. 153 f.

الحسن البصريّ رائد الزهد

ولعلّ أهمّ شخصيّة، في تاريخ الزهد الإسلاميّ الباكر، رجل جليل القدر، عظيم التقوى، من أبناء القرن الأوّل من العصر الإسلاميّ، مرّ معنا ذكره في مناسبات سابقة، هو الحسن البصري (ت ٧٢٨)، الذي عاش في حقبة من أهمّ الحقب في تاريخ الإسلام. ذلك أنّ النزاع على الخلافة، الذي شقّ صفوف المسلمين على أثر اغتيال الخليفة الثالث عثمان بن عفّان سنة ٦٥٦، أثار أنصار الأمويّين على العلويّين، وفتح المجال لنضال سياسيّ وكلاميّ استمرّ حوالى قرن كامل. ولقد انبثق عن هذا النضال الكلاميّ مسائل منها مصير صاحب الكبيرة، وما اتّصل بها من اعتقاد بحرّيّة الإرادة، وإيمان بالقضاء والقدر، ممّا أدّى إلى ظهور طلائع الحركة الكلاميّة في الإسلام، التي كان زعيمها الأوّل واصل بن عطاء، أحد تلامذة الحسن البصريّ[٨].

ولقد كان مفهوم الحسن البصريّ للحياة الدينيّة الفاضلة مفهومًا زهديًّا، يقوم في أساسه على التقوى والتقشّف ونبذ الحياة الدنيا؛ وكان النهج الذي أوصى باتّباعه يقوم على التفكّر، ومحاسبة النفس، والخضوع للإرادة الإلهيّة خضوعًا مطلقًا ينتهي بحالة من الرضا الداخليّ التامّ، ويفضي إلى الوفاق التامّ بين الإرادة الإلهيّة والإرادة الإنسانيّة[٩].

من الحسن إلى رابعة

ولقد كان تأثير الحسن البصري في ما تلا من مراحل الحركة الكلاميّة والنزعة الصوفيّة، على يد جماعة كبيرة من تلاميذه وأتباعه، عظيمًا جدًّا. فقد انطلق هذا التيّار الجديد من التقشّف والتقوى من مدينة البصرة، وجذب إليه عددًا كبيرًا من الأتباع. فأشهر امرأة متصوّفة في الإسلام، وهي رابعة العدويّة

(٨) أنظر أعلاه، ص ٩٢، و Hitti, *History of the Arabs*, p. 178 f.

(٩) Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, p. 168 f.

(ت ٨٠١)، قضت حياتها برمّتها في البصرة، وزاولت التقشّف، ولزمت حياة العزوبة، وتخلّت عن حطام الدنيا، وهي الأمور التي قرنها البصري بالدعوة الصوفيّة الصادقة. وقد كانت، إلى ذلك، السابقة في تاريخ التصوّف الإسلاميّ إلى الترويج لفكرة الحبّ الإلهيّ[١٠]. فقد تحدّث متصوّفون سابقون عن صلة «شوق» أو «خُلّة» بالله؛ لكنّ رابعة تخطّتهم بعيدًا في حديثها العاطفيّ عن «حبّ» المؤمن لله. وهي في ذلك قد اتّجهت اتّجاهًا مغايرًا للعرف الدينيّ الإسلاميّ، الذي يذهب إلى أنّ الإنسان لا يقوى على الاقتراب من الله إلّا بروح التعبّد والورع والرهبة. ولقد طُرح عليها يومًا سؤال مؤدّاه: أتحبّين الله وتكرهين الشيطان؟ فكان جوابها: «إن حبي لله قد منعني من الاشتغال بكراهية الشيطان». وفي رواية أخرى أنّ النبيّ ظهر لها في المنام وسألها: يا رابعة؟ أتحبّينني؟ فأجابته «يا رسول الله وهل ثمّة مَن لا يحبّك؟ لكن حبّي لله تعالى، قد ملأ قلبي إلى حدّ لم يجعل هناك مكانًا لمحبّة غيره أو كراهيته»[١١]. وأروع ما وصفت به حبّها هذا أبيات تقول فيها:

أحبّك حبّين: حبّ الهوى ... وحبًّا لأنّك أهل لذاكا
فأمّا الذي هو حبّ الهوى ... فشغلي بذكرك عمّن سواكا
وأمّا الذي أنت أهل له ... فكشفك للحُجْب حتّى أراكا
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي ... ولكنْ لك الحمد في ذا وذاكا[١٢]

من البصرة إلى بغداد

ثمّ تحوّل مركز الحركة الصوفيّة من البصرة إلى بغداد، وهي المدينة التي أسّسها المنصور سنة ٧٦٢، وغدت بعد ذلك العاصمة السياسيّة والدينيّة للخلافة الإسلاميّة. وكان من أبرز متصوّفة بغداد الأوّلين معروف الكرخي (ت ٨١٥)، ومنصور بن عمّار (ت ٨٣٩)، وبشر بن الحافي (ت ٤٨٢)، وابن أبي الدنيا (ت

(١٠) *Ibid*, 194 f.
(١١) أنظر بدوي، شهيدة العشق الإلهيّ، ص ١٥١.
(١٢) المرجع المذكور، ص ١٢٣.

٨٩٤)[١٣]. إلّا أنّ أعظم متصوّفة مدرسة بغداد دون ريب اثنان هما المحاسبي (ت ٨٥٧) والجنيد (ت ٩١٠). فالمحاسبي ولد في البصرة، ثمّ انتقل إلى بغداد، حيث نشب الخلاف بينه وبين الحنابلة، لأنّه أجاز لنفسه استخدام الأساليب الكلاميّة في عظاته الدينيّة. وكانت نزعته الصوفيّة تقوم على ركنين: الأوّل محاسبة النفس - ومن هنا جاء لقبه بالمحاسبي - والثاني استعداده لاحتمال أقسى المحن في سبيل الله (المحبوب)[١٤]. وعنده أنّ دليل الورع الصادق هو الموت، وشعار فضيلة الصبر هو احتمال الألم. ومع أنّه لم ينكر قيمة الشعائر الظاهرة في العبادة الدينيّة، إلّا أنّه شدّد على الشعور الداخليّ في الإيمان الذي، متى اقترن بروح الطاعة والتفاني، انتهى بصاحبه إلى حال روحيّة تتناسب مع نقاوة ذلك الإيمان[١٥].

من المحاسبي إلى الجُنَيْد

أمّا أبو القاسم الجنيد فيعتبر في التراث الصوفيّ من كبار الرائدين، فضلًا عن أنّه حظي باحترام جميع العلماء على اختلافهم، من مؤمنين ومارقين، ابتداء بالسراج والقشيري، وانتهاء بالحلاج وسعيد بن أبي الخير[١٦]. وكان من معلّميه المحاسبي والسقطي (ت ٨٧٠) وأبو حفص الحدّاد (ت ٨٧٣). وهو مع رصانته قد بجّل البسطامي (ت ٨٧٤)، المروّج المسرف لفكرة الاتّحاد بالله، الذي سنعود إليه بعد حين. ولقد كان تأثيره على مراحل التصوّف اللاحقة عظيمًا جدًّا. ومع أنّه كان بطبيعته حييًّا وهادئًا، فقد استحوذ عليه شعور عميق بتسامي الله ووحدانيّته، بلغ ذروته في تعبير مفرط عن الشوق إلى الاتّحاد بالله، اقترن في ما بعد، باسم الحلاج (ت ٩٢٢). ومن الجدير بالذكر أنّه كان بين تلاميذه، إلى جانب هذا الصوفي، المسرف في شوقه إلى الاتّحاد بالله، جماعة من أعلام

(١٣) Massignon, *Essai*, p. 206 f. and Anawati et Gardet, *Mystique musulmane*, p. 28.

(١٤) Anawati et Gardet, *Mystique musulmane*, p. 29; Massignon, *Essai*, p. 217.

(١٥) Massignon, *Essai*, p. 221 f.

(١٦) Massignon, *La Passion d'al-Hallaj*, II, 34; Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, p. 34 f.; القشيري، الرسالة ص ١٨.

الكلام والتصوّف، ممّن اشتهروا بالاعتدال والرصانة، بينهم الغزالي الذي شهد له بأنّه كان أحد مرشديه الروحيّين البارزين[١٧].

الجُنَيْد في المعرفة الصوفيّة

وشعورًا منه بالمحاذير التي ينطوي عليها التصوّف، فقد صرّح بأنّ المعرفة الصوفيّة يجب أن لا تخرج عن حدود القرآن والحديث[١٨]. على أنّ ذلك لم يمنعه من وصف أحوال الاتّحاد الصوفيّ بوضوح، وهي أحوال أدرك فحواها لكنّه لم يختبرها بالفعل[١٩]. وفي رأيه أنّ نقطة الانطلاق في التصوّف هي الميثاق الذي عقده الله مع الإنسان القرآن (سورة الأعراف، آية ١٧١) قبل خلقه له، وهو أنّ غاية الإنسان الفكريّة والروحيّة هي إدراكه التامّ لوجوده، من حيث هو فكرة في الذهن الإلهيّ، سابقة لخلقه في الزمان، وللفرق الشاسع بين ماهيته وبين الذات الإلهيّة. وهذا «الإفراد»[٢٠] للأزليّ عن العرضيّ الزائل، هو في رأي الجنيد دليل المعرفة الحقّة للتوحيد، بل ولكلّ معرفة صحيحة للذات الإلهيّة. على أنّ مثل هذه المعرفة ليست كفيلة وحدها بإيصال الإنسان إلى هدفه الأقصى، أي الترقّي إلى ما وراء أحكام الشريعة، والاقتراب من الله، «حتّى ليتحوّل إلى هباء، ويقتل ويدفن، ثمّ يعود بعد ذلك إلى الحياة، إذا شاء الله ذلك»[٢١]. وعندما يتمّ «إفراد» العرضيّ الزائل عن الأزليّ الباقي، ويعود المخلوق إلى وضعه السابق كفكرة في الذهن الإلهيّ، يفنى الإنسان عن نفسه، ويحيى في الله؛ وهذا، كما أوضح الجنيد، هو جوهر التجربة الصوفيّة[٢٢].

---

(١٧) أنظر: المنقذ من الضلال، ص ٣٥.

(١٨) القشيري، الرسالة القشيريّة، ص ١٩ و Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, p. 67, 86 f.

(١٩) Massignon, *Essai*, p. 275 f, and Abdel-Kader, *al-Junayd*, p. 76 f.

(٢٠) القشيري، الرسالة القشيريّة، ص ٣.

(٢١) Massignon, *La Passion d'al-Hallaj*, I, 36.

(٢٢) القشيري، الرسالة، ص ١٢٦، Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, p. 141.

تكامل الزهد في التصوّف

إنّ هاتين الفكرتين، أعني «إفراد» ما هو إنسانيّ عمّا هو إلهيّ، «وردّة» الإنسان إلى حالته السابقة من عدم الوجود، أو من الوجود الأصليّ كفكرة في الذهن الإلهيّ، هما من سمات النضج والتكامل التدريجيّ في الصوفيّة. ولما كان التصوّف قد انطلق من مرحلة الزهد، ومن الحاجة إلى بعث شيء من الذاتيّة في العبادة الشكليّة، فقد بدت الحاجة ملحّة إلى الارتفاع فوق صعيد الزهد، والتحليق في أجواء التجربة الروحيّة الفسيحة. ولقد كان من غير المستطاع، حتّى هذه المرحلة، تعيين مدى التأثير الدخيل في هذه النزعة، لكن بظهور هذه الفكرة الجريئة في الفناء الذاتيّ والاندماج الإنسانيّ في الذات الإلهيّة، أصبحت محاولة اكتشاف تلك المؤثّرات الدخيلة أمرًا محتملًا.

الجُنَيْد من الفناء إلى البقاء

في اليوغا الهنديّة، أنّ الغاية من «معرفة الفارق» (الافراد) التي ينشدها الحكيم اليوغيّ، في رأي شنكرا مثلًا، ليست الاتّحاد بالله، بل عزل الذات، والتوصّل إلى تحقيق نمط من الوجود الدائم خارج المكان والزمان[٢٣]. وهذا «العزل» إنّما هو من قبيل التعطيل للوجود الفرديّ الذي هو الغاية القصوى «للصوفيّة اليوغيّة»، بل ولكلّ الديانة البرهميّة. كذلك في نظام الجنيد، فإنّ غاية المتصوّف القصوى هي بلوغ هذه الحالة من الفناء الذاتيّ، استعدادًا لرجوعه إلى حالته الأصليّة من البقاء الأبديّ، الذي سلبه إيّاها حدوثه في الزمان[٢٤].

ذو النون والنجوى الإلهيّة

ومن الأعلام البارزين في هذه المرحلة التأسيسيّة من تاريخ التصوّف ذو النون المصريّ (ت ٨٥٩). وهو مصريّ يتحدّر من أصل قبطيّ، ويكاد يكون في أخبار التصوّف شخصيّة أسطوريّة. فهو بهذا الاعتبار شبيه بشخصيّة أخرى أقرب

---

(٢٣) Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, p. 9, 135 f.

(٢٤) النصّ العربيّ Zaehner, p. 146, and Appendix B, II; cf Abdel-Kader, *al-Junayd*.

إلى الخرافة هي شخصيّة العالِم الشيعيّ جابر بن حيّان (ت ٧٧٦) الذي قيل إنّه كان أحد أساتذته[٢٥]. فقد نقل أنّه كان مثله من أرباب التصوّف وعلماء الكيمياء وأعلام الفلسفة. ومع كلّ ما كان عليه ذو النون من الاغراق في أسلوبه الأدبيّ، فإنّه بقي مثالًا للصوفيّ المعتدل الرصين. وعنده أنّ هدف الصوفيّ هو الاتّصال بالله، وأنّه ليس وراء «مشاهدة وجه الله» من رحمة لأرباب النعمة، إلّا سماع أصوات الأرواح الملائكيّة[٢٦]. أمّا الطريق الصوفيّ، فيتألّف في عرفه، من عدد من «المقامات» يترتّب على المتصوّف أن يسلكها، وعدد مقابل من «الأحوال» قد ينعم بها الله عليه. وهذا الفارق المميّز بين «المقامات» و«الأحوال»، وهو أنّ الأوّل يتمّ بالجهد الإنسانيّ، في حين أنّ الثاني هبة من الله، أصبح في ما بعد الفارق المعتمد في التقليد الصوفيّ. ولا يتوقّف ذو النون طويلًا عند فضائل الحياة الصوفيّة، بل يوجّه اهتمامه إلى التأكيد على فاعليّة ممارسة الشعائر، والدعاء وقهر النفس في باب التطهّر من الآثام. وعندما تطهّر النفس من آثامها، تصبح صالحة لأن تتقبّل ألَمها، ولأن تدخل معه في نجوى روحيّة حميمة. وبذلك تعود النفس إلى حالتها الأصيلة من الوجود في الذات الإلهيّة[٢٧].

والشرط الأساسيّ في هذه النجوى هو الحبّ الإلهيّ. والحبّ الإلهيّ الصادق يستلزم نبذ جميع العواطف الأخرى حتّى لا يبقى في القلب إلّا الله. وفضلًا عن ذلك، فإنّ هذا الحبّ الإلهيّ - نظير الحبّ الأسمى الذي وصفته رابعة العدويّة (ويروى أنّه التقى بها)[٢٨] ينبغي أن يكون لوجه الله فحسب، لا لغرض آخر[٢٩].

أسطورة إبراهيم بن الأدهم

ومن الشخصيّات الصوفيّة الباكرة الأخرى إبراهيم بن الأدهم (ت ٧٧٦).

(٢٥) إبن النديم، الفهرست، ص ٣٥٨، ٣٥٥.
(٢٦) Smith, *Studies in Early Mysticism*, p. 235; and Massignon, *Essai*, p. 187.
(٢٧) Smith, *Studies in Early Mysticism*, p. 232 f.
(٢٨) بدوي، شهيدة الحبّ الإلهيّ، ص ١٦٢.
(٢٩) Smith, *Studies in Early Mysticism*, p. 234.

فقد أكثر المؤلّفون المتأخّرون من الإشارة إليه، واعتبروه مثالًا للتقوى والعزوف عن الدنيا. وتروى عنه حكاية تذكّرنا بأسطورة غوتاما بوذا، إذ تجعل منه أميرًا انكشف له بطلان ملذّات الدنيا فنبذها. ذلك أنّه في ما كان في رحلة صيد، إذا بهاتف يصيح به مرّتين: «ألهذا خلقت أم بهذا أمرت»؟ فندم على ما كان منه في حياته الدنيا، وترجّل عن دابّته، واستبدل بها جبّة راع من صوف، وهام على وجهه في الصحراء، إلى أن حطّ رحاله في مكّة، حيث يقال إنّه التقى برابعة العدويّة[٣٠]. وفي الروايات أنّ رحلته هذه إلى مكّة استغرقت أربعين سنة، لأنّه كان مع كلّ خطوة يخطوها يسجد مرّتين. ويروى أنّه كان يقول: غيري يسلك هذه الطريق على قدميه، أمّا أنا فأسلكها على رأسي (يريد وجهي)[٣١]، إشارة إلى ملامسة جبهة المسلم للأرض في الصلاة عند السجود. لكنّه عندما وصل أخيرًا إلى مكّة، لم يجد الكعبة - وهي المزار المقدّس الذي قصد الحجّ إليه - وذلك كما أوضح له هاتف، لأنّ الكعبة كانت قد خرجت للقاء رابعة. وعندما رآها عائدة، عاتب رابعة قائلًا: «ما الضجّة التي تحدثينها في الدنيا، الكلّ يقولون ذهبت الكعبة للقاء رابعة» فأجابت: «وأيّة ضجّة تحدثها أنت في الدنيا بأن أمضيت أربعين سنة حتّى بلغت هذا المكان، لأنّ الكلّ يقولون: إبراهيم يتوقّف كلّ خطوة ليصلّي ركعتين»[٣٢]. أمّا أطرف تعليق على استجابة رابعة لهذه النعمة الإلهيّة التي اختصّت بها، فقد وردت في رواية أخرى جاء فيها أنّها عندما رأت الكعبة مقبلة نحوها صاحت: «لا أريد الكعبة، بل ربّ الكعبة، أمّا الكعبة فما أفعل بها»[٣٣]؟

مفهوم إبراهيم للحبّ الإلهيّ

إنّ أبلغ تعبير عن مفهوم ابن الأدهم الرفيع لفكرة الحبّ الإلهيّ، قد حفظ لنا في مقطع من كلامه، أورده المحاسبي في كتاب **المحبّة**؛ وفيه يقول إبراهيم

(٣٠) القشيري، **الرسالة**، ص ٨، قابل Smith, *Studies*, p. 179 f.
(٣١) بدوي، **شهيدة الحبّ الإلهيّ**، ص ١٤٥.
(٣٢) المرجع السابق، ص ١٤٥ وما بعد.
(٣٣) بدوي، **شهيدة الحبّ الإلهيّ**، ص ١٤٥ وما بعد.

لأحد إخوانه: «إن كنت تحبّ أن تكون لله وليًّا، وهو لك محبًّا، فدع الدنيا والآخرة، ولا ترغبنّ فيهما، وفرّغ نفسك عنهما وأقبل بوجهك على الله يقبل الله بوجهه عليك، ويلطف بك. فإنّه بلغني أنّ الله أوحى إلى يحيى بن زكريّا: يا يحيى، إنّي قضيت على نفسي أن لا يحبّني عبد من عبادي أعلم ذلك من نيّته، ألا كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي يتكلّم به، وقلبه الذي يفهم به[٣٤]. فإذا كان ذلك بغّضت إليه الاشتغال بغيري وأدمت فكرته وأشهدته ليله... فيقرب منّي وأتقرّب منه أسمع كلامه وأجيب تضرّعه. فوعزتي وجلالي، لابعثنّه مبعثًا يغبطه به النبيّون والمرسلون»[٣٥].

(٣٤) هذه رواية أخرى للحديث القدسيّ الذي يروى أنّ الله أوحاه للنبيّ بواسطة جبريل. أنظر القشيري، الرسالة، ص ١٤٣.

(٣٥) نقلًا عن ماسينيون، *Textes inedits*, p. 22.

في اتّجاه وحدة الوجود، البِسطاميّ، الحَلّاج وسواهما

الأصول الإسلاميّة والأصول الدخيلة

إنّ أصول التصوّف الإسلاميّة موضع خلاف بين الباحثين؛ أثبتها بعضهم نظير لويس ماسينيون[٣٦]، وشكّ بها البعض الآخر، نظير نيكلسون وزهنر[٣٧]. قد تبيّن لنا في البحث السابق، أنّه يكاد لا يوجد في المُثُل الصوفيّة الباكرة للحياة، ما يتعذّر العثور له على أساس في القرآن أو الحديث. ولعلّ ماسينيون على صواب حيث يؤكّد «أنّ التصوّف الإسلاميّ إنّما انطلق من الأكباب على قراءة القرآن، والتأمّل في معانيه وتمثّلها عمليًّا في أصوله وتطوّره اللاحق»[٣٨]. ثمّ إنّ مفاهيم «الفقر الدينيّ» و«الذكر» و«الفكر» و«الصبر» و«الزهد»؛ بل و«الحبّ الإلهيّ» و«التأمّل» في الذات الإلهيّة، يمكن إقامة الدليل على أنّها جميعًا نتائج منطقيّة، لتشديد القرآن على الجانب الأخرويّ، وهو الجانب الآخر للنظرة القرآنيّة إلى الكون الذي سبقت الإشارة إليه. أمّا ما يجوز أن يعتبر بحقّ من المقوّمات غير الإسلاميّة في النزعة الصوفيّة، فهو النزوع الذي ظهر في

(٣٦) Massignon, *Essai*, p. 84 f, 116 f.

(٣٧) Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, p. 111 f, and Nicholson, *Mystics of Islam*, p. 10 f.

(٣٨) ينبغي التمييز هنا بين نشأة التصوّف وأطواره اللاحقة. *Essai*, p. 84.

مدوّنات المتصوّفين الأوّلين وفي شعائرهم، إلى تخطّي الفرائض الدينيّة التي نصّت عليها «الشريعة»، وإلى السعي لمعرفة «الحقيقة» التي تتجاوزها. وهذا السعي لبلوغ الحقيقة القصوى ينطوي على الاستغناء، ليس عن الشريعة فحسب، بل وعن النبيّ محمّد، من حيث هو وسيلة الوحي الإلهيّ إلى الناس وذلك بداعي رغبة المؤمن في الاتّصال المباشر بالله ومناجاته.

تبرير الرهبانيّة في التصوّف

ومن الشواهد الهامّة على الميل إلى إغفال الشريعة الدينيّة، أو التغاضي عنها، هو ممارسة التبتّل، والزجر عن الزواج، باعتبار أنّه يعيق الالتزام بالحياة الصوفيّة في التقوى والطهارة. وهكذا فإنّ الحسن البصري، ورابعة العدويّة، وسواهما من المتصوّفين الأوّلين، لم يكتفوا بالامتناع عن الزواج بل قبحوه ونذّدوا به. حتّى إنّ بعضهم على ما يبدو، لم يتحرّجوا من أن يضعوا الأحاديث، وينسبوها إلى النبيّ، ليبرّروا بها نظام التبتّل وذلك في زمن لم يتجاوز القرن الثاني للهجرة[٣٩]. وهذا الإقرار بوجود تناقض مستعص بين الزواج وحياة الزهد، كان في ازدياد في الأوساط الصوفيّة، إلّا أنّ مثال محمّد نفسه حمل المتصوّفة الأوّلين على اللجوء إلى رأي غريب، هو أنّ محمّدًا نفسه أفتى برفع تحريم «الرهبانيّة» بعد ختام القرن الثاني.

محمّد والحقيقة المحمّديّة

ولئن كان من الممكن تخريج موقف النبيّ محمّد من الزواج بهذه الصورة، فقد نشأت مشكلة أشدّ وأدهى في باب اعتباره حلقة الوصل الكبرى بين الإنسان والله. على أنّ بعض المتصوّفة الأوّلين الذين لم يذهبوا إلى هذا الحدّ من الغلوّ الذي ذهب إليه المتأخّرون منهم، اعتبروا دور النبيّ، كوسيط بين الله والإنسان دورًا فرعيًّا إلى حدّ ما. فقد قيل عن رابعة إنّ النبيّ سألها في المنام: «يا رابعة أتحبّينني؟ فقالت: يا رسول الله وهل ثمّة مَن لا يحبّك! لكنّ حبّي لله تعالى قد

(٣٩) بدوي، شهيدة العشق الإلهيّ، ص ٥٣ وما بعد.

ملأ قلبي إلى حدّ لم يجعل هناك مكانًا لمحبّة غيره أو كراهيته»[٤٠]. ولعل بعض المتصوّفة المتأخّرين، نظير ابن عربي (ت ١٢٤٠)، شعورًا منهم بهذا الإشكال، تحدّثوا عن «حقيقة محمّدة»، كماهية مجرّدة سابقة لوجود الزمان، لا كشخصيّة تاريخيّة تولّت مهمّة إلهيّة في نطاق الزمان والمكان[٤١].

من التوحيد إلى وحدة الوجود

وعلى الرغم من هذه الميول الكامنة، فقد بقي المتصوّفة الأوّلون متشدّدين في تمسّكهم بالسنّة. حتّى الجنيد نفسه، الذي بذر بذور التصوّف التوحيديّ، المتأثّر بالمفهوم الهنديّ للذات، لم يستنبط جميع النتائج المنطقيّة المحتملة، التي استنبطها سواه من المتصوّفة الجريئين في ما بعد.

فمن هؤلاء المتصوّفين الجريئين الذين تيّمهم الحبّ الإلهيّ، حتّى خطوا، في القرن التاسع، الخطوة الأخيرة عبر هاوية وحدة الوجود، البسطامي والحلاج. وجرى في أثرهما في القرنين التاليين نفر آخر، منهم سعيد بن أبي الخير (ت ١٠٤٩)[٤٢] (الذي صادق ابن سينا وراسله) والشبلي (ت ٩٤٥)، وكلاهما تكلّف في حياته وآرائه شيئًا من الغلوّ، كافتعال الشذوذ أو الجنون.

أبو يزيد في شطحاته

ولد أبو يزيد البسطامي في بسطام، في غربي خراسان. وأخذ التصوّف عن رجل هنديّ كان قد اعتنق الاسلام اسمه أبو عليّ السندي، وهو الذي علّمه مذهب «الفناء في التوحيد»[٤٣]. وقد ألزم نفسه، أكثر من أيّ صوفيّ آخر، ممّن مرّ معنا ذكرهم، بأشدّ مقتضيات التقشّف حتّى يتسنّى له، كما قال، التجرّد التامّ عن الأحوال الإنسانيّة ولقاء الله وجهًا لوجه[٤٤]. ومهما اختلفت التفاسير

(٤٠) بدوي، شهيدة العشق الإلهي، ص ١٥١، وانظر أعلاه أيضًا.
(٤١) أنظر الفتوحات المكّيّة، ج٢، ص ٩٧، وفصوص الحكم، ص ٣١٩ وما بعد.
(٤٢) أنظر: Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, p. 1 f.
(٤٣) Zachner, *Hindu and Muslim Mysticism*, p. 93 f.
(٤٤) Massignon, *Essai*, p. 246.

لشطحات البسطامي الصوفيّة، فقد كانت تدور على ظاهرة النشوة الصوفيّة، وفكرة الاتّحاد بالله، وانطوت بوضوح على ادّعاء الألوهيّة. ففي إحدى شطحاته، التي رواها لنا مؤلّف صوفيّ متأخّر، يقول: «رفعني (الله) مرّة، فأقامني بين يديه، وقال لي: يا أبا يزيد، إنّ خلقي يحبّون أن يروك. فقلت: زِدْني بوحدانيّتك، وألبسني أنانيّتك، وارفعني إلى أحديتك، حتّى إذا رآني خلقك قالوا: رأيناك (أي الله)، فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا (أي أبا يزيد) هناك»[٤٥]. وفي شطحة أخرى، لعلّها أشهر شطحاته، يقول: «سبحاني ما أعظم شأني». ومع وضوح وحدة الوجود في هذه الشطحات، فإنّ قمّة التجربة الصوفيّة، تبقى عنده على جانب من السلبيّة والفراغ، إذ إنّ النفس تبقى معلّقة، كما في بعض طرق التصوّف الهنديّ (نظير بتنجالي) بين الأنا والأنت، والذات والمطلق، وقد فنيا كلاهما[٤٦]. ونسب إليه كذلك قول يتحدّث فيه عن ميدان «اللَّيسيّة» التي بلغها، بقي يطيف بها عشر سنين حتّى - كما قال - «صرت من ليس في ليس»[٤٧].

الشطح في أصله الهنديّ

إنّ التأثير الهنديّ في هذا النمط من التصوّف، لا يحتمل الشكّ، كما أثبت زهنر. فهنالك حلقة واضحة تصله بالفدنتا، ليس في ما تعلّمه البسطامي من أستاذه السندي من «الحقائق الكبرى» فحسب، بل وفي تركيب نظامه الفكريّ، وما انطوى عليه من المعاني «العدميّة». فقد عاش البسطامي في زمن كان فيه شنكرا (ت ٨٢٠) ومدرسته يعملون جاهدين على إحياء الفكر الفدنتيّ وفي تنظيمه[٤٨]. ثمّ إنّ شطحاته الصوفيّة، نظير قوله: «سبحاني ما أعظم شأني»، أو «أنا أنت» أو «أنا هو أنا»، كلّها تنمّ عن اندماج الذات بالإله، ولها نظائر كثيرة

---

(٤٥) Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, p. 76.

(٤٦) Massignon, *Essai*, p. 278.

(٤٧) *Ibid*, p. 278.

(٤٨) Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, p. 111.

في «الأوبانيشاد» و«الفدنتا»[٤٩]. ولعلّ أغرب شطحاته، تلك التي تحدّث فيها عن تفتيشه عن الله. فهو لم يجد الله على العرش، ولذلك جلس مكانه على ذلك العرش؛ قال: «لقد غصت في بحر الملكوت (عالم المثل)، وفي حجب اللاهوت، حتّى بلغت إلى العرش، فإذا هو خال. وهكذا ألقيت بنفسي عليه وقلت: ربّي أين أجدك؟ فارتفعت الحجب، فإذا أنا هو أنا، نعم، أنا هو أنا. وعدت إلى ما كنت أنشد، فإذا هو أنا الذي كنت أنشد، وليس آخر سواي»[٥٠].

ومن الغريب حقًّا أن يتلفّظ مسلم في القرن التاسع، بمثل هذه الشطحات، التي تكاد تضعه فوق الله، وينجو مع ذلك من الأذى. على أنّ هنالك تعليقًا لمؤلّف متأخّر يوضح لنا هذا الإشكال، هو أنّ البسطامي عندما اتّهم بإهمال الفرائض الدينيّة، عمد كما قيل، إلى الوسيلة التي تذرّع بها متصوّفون آخرون، وهي «الجنون»؛ وهي الوسيلة التي أنقذت حياته وحياة العديدين من زملائه الصوفيّين.

من البِسطاميّ إلى الحَلّاج

على أنّ هنالك صوفيًّا من أبناء القرن التاسع، أبى أن يلجأ إلى هذه الذريعة، لكنّ الثمن الذي دفعه عن غلوّه كان باهظًا جدًّا. فالحسين بن منصور الحلاج، ولد حوالي سنة ٨٥٨، في بلدة صغيرة تدعى البيضاء، غير بعيدة عن شواطئ خليج فارس الشرقيّة. وكان من أساتذته في التصوّف المكي (ت ٩٠٩)، والتستري (ت ٩٨٦)، والشبلي (ت ٩٤٥)، والجنيد[٥١]. وهم أربعة من أشهر الأعلام إطلاقًا في تاريخ التصوّف. والراجح أنّ الجنيد هو الذي ألقنه بلبس «الصوف»؛ وقد كان مرشده لمدّة عشرين سنة، لكنّه كان متوجّسًا من غلوّه وغرابة أطواره، فانفصل عنه - كما قيل - لما بدا له من تعاليه وغطرسته.

---

(٤٩) *Ibid*, p. 112 f.

(٥٠) مناقب البسطامي، (بدوي شطحات الصوفيّة، ص ١١٦).

(٥١) Massignon, *La Passion d'al-Hallaj*, I, 24 f.
إبن خلكان، وفيات الأعيان، (وستنجن ١٩٣٥) ص ١٨٦.

تصرّفات الحلّاج الشاذّة

هذا المزاج الغريب يظهر بوضوح تامّ في أخبار الرحلة الأولى التي قام بها حاجًّا إلى مكّة، وفي تصرّفاته في الفترات الأولى من حياته الزهديّة. ففي أثناء حجّه الأوّل، لزم ردهة المسجد سنة كاملة لا يفارقها. والزائرون الذين راقبوه، بعد ذلك، وهو يجلس أثناء الظهيرة على صخرة خارج مدينة مكّة، والعرق يتصبّب منه، كانوا أكثر استغرابًا لعناده وصموده، منهم إعجابًا بورعه وتقواه. فقد قال أحدهم عنه إنّ هذا الرجل بعناده يحاول أن يتحدّى الله بقدرته وجلده[٥٢]. وذكر أحد تلاميذه أنّه لم يكن ينام مضطجعًا بل واقفًا، وربّما جلس القرفصاء من وقت لآخر، لمدّة لا تزيد عن ساعة واحدة[٥٣]. وعندما عاد إلى بغداد، لازم الجنيد مرّة أخرى. وقد عنفه أستاذه على سوء فهمه لطبيعة السكر الصوفيّ، ووبّخه على إغفاله للكتاب الكريم، ولأداء الفرائض، وبصورة خاصّة على ادّعائه بأنّه الله[٥٤].

بهذا الخلاف مع الجنيد، بدأ الحلاج يتحوّل عن النظام الصوفيّ المعروف. فقد فارق حياة العزلة التي غلبت على أبناء الطرق، ورسم لنفسه خطّة من الوعظ والإرشاد في المجتمع، كانت محفوفة بالمحاذير. فقد اختلط بشتّى طبقات الناس، من فلاسفة نظير الرازي، إلى أمراء أمثال أمير طالقان، وأقرّ بأنواع من العقائد حيّرت معاصريه، وزادت في صفوف خصومه. نذكر بصورة خاصّة أنّه انضمّ، في ما يبدو، في بعض مراحل نشاطه، إلى الدعوة الشيعيّة أو العلويّة[٥٥]. فكانت هذه الخطوة السياسيّة من دواعي افتضاحه.

الحلّاج و«عين الجمع»

وبعد أن أدّى الحلاج فريضة الحجّ للمرّة الثالثة، عاد إلى بغداد، وقد تغيّر

(٥٢) Massignon, *La Passion d'al-Hallaj*, I, 55.
(٥٣) *Ibid*, p. 69.
(٥٤) *Ibid*, p. 60.
(٥٥) *Ibid*, p. 76.

تمامًا، كما يروي ابنه حمد. وكانت السمة البارزة في هذا التغيير، على ما يبدو، المزيد من الوضوح والرسوخ في شعوره بالاتّحاد بالله. إذ أصبحت تجمعه به رابطة شخصيّة حميمة. وهذه الحالة من الترابط الشخصيّ، بين الأنا والأنت، يسمّيها الحلاج «عين الجمع»، ويقرّر أنّ الله في غضونها يتخلّل جميع أفعال المتصوّف وأفكاره وآماله. لكنّ هذا الاتّحاد، كما يراه الحلاج، لا يستتبع فناء الذات الكلّيّ، كما يرى البسطامي، بل تساميها البهيج، واتّصالها الحميم بالمحبوب الحقيقيّ[٥٦].

محاكمة الحلّاج ومقتله

كان لخُطَب الحلاج في جمهور البغداديّين تأثير متفاوت. فقد رحّب به البعض كمخلّص؛ واعتبره آخرون من أصحاب الكرامات، أو أحد الأتقياء المواظبين على الصلاة. ويبدو أنّ إكرامه لذكرى المحدث الكبير، الإمام أحمد ابن حنبل، خصم المعتزلة الأكبر، قد رفع من مكانته عند الجمهور. على أنّ الكثيرين من الناس اعتبروه دجّالًا وملحدًا يستحقّ الموت. فضلًا عن أنّه هو نفسه في إحدى عظاته في مسجد المنصور في بغداد، أقرّ، في ما يبدو، بأنّ الشريعة قد قضت بقتله[٥٧]. وأقام عليه الوزير علي بن الفرات سنة ٩٠٩ دعوى شرعيّة آخر الأمر، لكنّه لم يعتقل إلّا بعد ذلك بأربع سنوات في بغداد حيث عيّن مجلس قضاء خاصّ لمحاكمته، وذلك في وزارة علي بن عيسى. وقد اتّهم بأنّه عميل للقرامطة، وألقي في السجن تسع سنوات ومع أنّه حظي، لفترة قصيرة من الزمن، بعطف من الخليفة، وذلك بفضل رئيس الحجاب الذي كان يعطف على قضيّته، فقد ألصق به قاضي الشرع تهمة التجديف، وأصدر عليه حكمًا يفرض العقوبة التي نصّ عليها القرآن سورة المائدة (آية ٣٢)، سرعان ما صدّقه الخليفة[٥٨].

---

(٥٦) Massignon, *La Passion d'al-Hallaj*, I, 116 f.

(٥٧) *Ibid*, p. 129 f.

(٥٨) Massignon, *La Passion d'al-Hallaj*, I 274 f.

ومع أنّ التهمة الرسميّة التي وجّهت إليه، كانت ادّعاءه الألوهيّة وتقلّد سلطة إعفاء المؤمن من الفرائض التي رسمها الشرع، فقد كانت تهمة التحريض على العصيان عاملًا حاسمًا في تعذيبه وإعدامه آخر الأمر. أمّا في ما يتّصل بالألوهيّة، فيجدر بنا أن نذكر أنّه عندما جوبه بأقوال تفوّه بها، وتحدّث فيها بلسان الله بصيغة المتكلّم، دافع عن نفسه بقوله إنّ مثل هذا الكلام يتّفق مع مفهوم «عين الجمع»، وهو حالة صوفيّة ينطق فيها الله بلسان المتصوّف، أو يكتب بيده. وما المتصوّف في هذه الحالة إلّا أداة بيد الله[٥٩]. لكنّ خصومه، لا سيّما الوزير حامد، رفضوا قبول هذه الحذلقة. ومع أنّ الخليفة كان قد أمر بجلده، وحزّ رأسه، إلّا أنّ الوزير، بدافع مفرط من حميته، أمر بجلده والتمثيل به وصلبه وحزّ رأسه، ثمّ بحرقه وذرّ رماده فوق دجلة[٦٠]. ولم يكن لهذا الحدث نظير في تاريخ الإسلام الدينيّ قطّ.

(٥٩) *Ibid*, p. 260.

(٦٠) قابل ابن خلكان، وفيات الأعيان، ص ١٨٦. Massignon, I 289, 305.

التركيب والبنيان الفلسفيّ

الحلّاج رائد الغلوّ الصوفيّ وشهيده

إنّ تعليم الحلاج الغريب واستشهاده الخارق يدلّان دلالة واضحة على المخاطر الكامنة في الصوفيّة، وعلى نزعتها إلى تفجير جميع الأشكال المتعارفة التي هي منطلق الحمية الدينيّة والتأمّل الروحيّ. أمّا قيمتها الباقية في تاريخ الفكر الإسلاميّ الدينيّ فتكمن بالضبط في مشاعر الفرح والانعتاق التي بثّتها في ثنايا العبادة الجافّة. والذي يرمق الصوفيّة بشيء من العطف يجد في ظاهرة الغلوّ، ولا بدّ، شواهد تثبت حرص الروح الدينيّ على توكيد ذاته توصّلًا إلى الانعتاق من عقال الطقوس المتحجّرة التي كثيرًا ما تقيّد به. وهكذا أتيح لمفهوم الحبّ الإلهيّ، والبسط والقبض الذي ينجم عنه، والنظرة الأخرويّة إلى الحياة، والاستخفاف بما قد يجلبه الغد - هذه الأحوال التي تفتّقت عنها الصوفيّة تفتّق الشجرة عن أزهارها - أن تعطي الإسلام بعدًا روحيًّا إضافيًّا بالغ الشأن.

إلّا أنّ هذا التطوّر الجذريّ لم يخلُ من محاذير. ومع أنّ الثمن الذي دفعه الحلاج وبعض تلامذته كان غاليًا، إلّا أنّ حسّ الحرّيّة المطلقة واللقاء المباشر مع الله، كان من شأنه أن يبعث في النفس شيئًا من الدعوى الروحيّة التي لا يقي منها الله إلّا مَن اصطفاه من عباده. ولعلّ أشجى تعليق على مصير الحلاج هو رواية ابنه حمد لرؤيا رواها أحد تلامذة والده جاء فيها أنه رأى الله جلّ جلاله في

المنام فسأله: «ما فعل الحسين حتّى استحقّ تلك البليّة؟ فقال: إنّي كاشفته بمعنى، فدعا الخلق إلى نفسه فأنزلت به ما رأيت»[٦١].

إنّ دعاة هذه الصوفيّة التوحيديّة المسرفة في الغلوّ لا يستدعون مزيدًا من البحث. فالشبلي الذي لم تكن نظرته إلى مفهوم الاتّحاد لتختلف عن نظرة الحلاج، لم يتحلّ بالشجاعة التي اتّصف بها هذا المتصوّف. فهو لم يتبرّأ علانيّة من الحلاج وحسب، بل صرّح أثناء محاكمته بجنونه. والراجح أنّه لم يكن بهذا التصريح يضمر ضغينة، إذ إنّه تظاهر هو نفسه بالجنون عندما تعرّض للهلاك. وقد أقرّ في ما بعد أنّ تظاهره بالجنون هو الذي أنقذ حياته، بينما أودت سلامة العقل بحياة الحلاج.

بين الحلّاج والغزالي

كان استشهاد الحلاج أيضًا تعليقًا بليغًا على مفهوم «عين الجمع»، عند الصوفيّة. فقد تعرّض هذا المفهوم لإساءة الفهم والتأويل وللانتقاد المرير، مع أنّه يمثّل نقطة تحوّل في تاريخ الصوفيّة وتحذيرًا صريحًا ضدّ الأخطار التي تحفل بها الصوفيّة. أمّا كبار أعلام الصوفيّة في الحقبة اللاحقة للحلاج، كالغزالي وابن عربيّ، فقد توفّروا بالدرجة الأولى على مهمّة التركيب والتأليف. وجد الغزالي، كما رأينا أعلاه[٦٢]، في الصوفيّة الجواب الشافي عن تساؤله الفكريّ والروحيّ. وقد كان أساتذته الكبار في هذا المضمار الجنيد والمكي والبسطامي والشبلي. إلّا أنّه كان أرسخ منهم قدمًا في التبحّر والصفاء الفكريّ، لذا بذل جهده المطلق في الدفاع عن مذهب السنّة والجماعة والتوفيق بينه وبين كلّ ما كان يقيم له وزنًا. وقد ساعدت عوامل ثلاثة على نجاحه في صياغة عقيدة صوفيّة تتّفق مع هذا المذهب هي أوّلًا: المفهوم القرآنيّ للكائن الأسمى الذي يباين العالم كل المباينة والذي خلقه الله بفعل إرادته المطلقة (الأمر)؛ ثانيًا: سُلّم الكائنات الأفلاطونيّ المحدث، الذي يمثّل فيه العقل الكلّيّ صلة الوصل بين الله

(٦١) راجع: Massignon, *Akhbar al-Hallaj*, Paris, 1957, p. 87.

(٦٢) راجع أعلاه، ص ٣٤٦ إلخ.

وخليفته؛ وثالثًا: مفهوم الحلاج لحلول الله في ثنايا النفس البشريّة التي يستعملها كأداة له، كما جاء في نظريّة «عين الجمع».

إنّ العامل الثاني هو بالطبع ما يهمّنا بالدرجة الأولى في نطاق تاريخ الفلسفة. وسواء أكان الغزالي ملبّسًا في حملته على الفلسفة المشائيّة، كما يرى ابن رشد[٦٣]، أم لا، فبين أنّه في مقالتين صوفيّتين هامّتين هما مشكاة الأنوار والرسالة اللدنيّة قد اتّخذ سلّم الأفلاطونيّة المحدثة للموجودات كدعامة متافيزيقيّة لمذهبه في التصوّف. إنّ المشكاة شرح لآية قرآنيّة (سورة النور، آية ٣٤) تصف الله بأنّه «نور السماوات والأرض»، ويفسّرها الغزالي، على غرار حكماء الأشراق في القرن الثاني عشر، تفسيرًا صوفيًّا صريحًا.

يذهب الغزالي إلى أنّ لفظة النور تطلق على الله بالحقيقة، وعلى الأجسام المنيرة بالمجاز. فنحن نقول إنّ الباصرة أو العقل نوران، إذ هما يظهران الأشياء ويكشفان عنها. والعقل مع ذلك، أولى باسم النور من العين، ما دام لا يظهر الأشياء المدركة وحسب، بل يظهر ذاته أيضًا ولا يخضع لقيود الزمان والمكان، وبالتالي فهو يحكي نور الله الذي خلق آدم، كما جاء في الحديث «على صورته ومثاله». وعالم الشهادة المحسوس هو صورة لعالم الملكوت الخارج عن الحسّ، والذي قد يدعى العالم الروحانيّ والعالم النورانيّ (المقابل للعالم الجسمانيّ والظلمانيّ)، الذي يذكره القرآن وسائر الكتب المنزلة[٦٤].

الكون في نظام الغزالي الصوفيّ

إنّ ترتيب الموجودات النورانيّة يتوقّف على مدى قربها أو بعدها من نور الله الأقصى، لذا كانت رتبة إسرافيل فوق رتبة جبريل، وكان يتلو هذا الأخير أرواح نورانيّة أخرى تتلقّى وجودها هي والأجسام الأرضيّة المسخّرة لها من النور الحقّ، وإذن فالوجود بالنسبة إليها مستعار، إذا قيس بوجود فاعله الذي يتّصف

(٦٣) راجع فصل المقال، ص ١٨.

(٦٤) مشكاة الأنوار، ص ٥١، ويستعمل الغزالي في هذا السياق الألفاظ والاستعارات الفيضيّة المتداولة في أوساط الأفلاطونيّة المحدثة.

وحده بالوجود الذاتيّ، فالموجود الحقّ إذن هو الله، وكلّ ما عداه فوجوده مجازيّ. «من هنا ترقّى العارفون»، كما يقول الغزالي، «من حضيض المجاز إلى يفاع الحقيقة، واستكملوا معراجهم، فرأوا بالمشاهدة العيانيّة أنّ ليس في الوجود إلّا الله تعالى، وأنّ كلّ شيء هالك إلّا وجهه (سورة القصص، الآية ٨٨)، لا أنّه يصير هالكًا في وقت من الأوقات، بل هو هالك أزلًا وأبدًا ولا يتصوّر إلّا كذلك. فإنّ كلّ شيء سواه، إذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض، وإذا اعتبر من الوجه الذي يسري إليه الوجود من الأوّل الحقّ رؤي موجودًا لا في ذاته، لكن من الوجه الذي يلي موجده. فيكون الموجود وجه الله تعالى فقط. فلكلّ شيء وجهان: وجه إلى نفسه ووجه إلى ربّه؛ فهو باعتبار وجه نفسه عدم، وباعتبار وجه الله تعالى موجود. فإذن لا موجود إلّا الله تعالى ووجهه. وبناء عليه فكلّ شيء هالك إلّا وجهه أزلًا وأبدًا»[٦٥].

الإنسان في نظام الغزالي الصوفيّ

يحتلّ الإنسان مكانة فريدة في هذا السلم للموجودات، فالله لم يخلقه على صورته وحسب، بل جعله «نسخة مختصرة» للعالم. وقد كتبت صورة آدم بخطّ الله، لذا جاء في الحديث: «لا يعرف ربّه إلّا مَن عرف نفسه». إلّا أنّ هذه الصورة هي صورة الرحمان لا صورة الله، أي صورة الربوبيّة، التي لا يمكن وصفها أو التعبير عنها بالعبارات البشريّة. وهذا هو السرّ الإلهيّ الذي يصرّ الغزالي على امتناع التعبير عنه إلّا بلغة الاستعارة أو المجاز[٦٦].

تبدأ قوى الإدراك البشريّة بالحسّ وتنتهي بالعقل الذي يوسّع نطاق المعرفة إلى ما لا نهاية له، عن طريق التأليف والتركيب. إلّا أنّ الأنبياء والأولياء قد اختصّوا بقوّة تدعى الروح القدسيّ النبويّ، تتجلّى فيه معارف الغيب وأحكام الآخرة وملكوت السماوات والأرض. ومَن يشكّ في وجود هذه القوّة فهو شبيه بمَن عدم قوّة الذوق الشعريّ أو الموسيقيّ، فلم يستطع إدراك هذه الأشكال

(٦٥) مشكاة الأنوار، ص ٥٥-٥٦. راجع: Fakhry *Islamic Occasionalism* pp. 7 f.
(٦٦) مشكاة الأنوار، ص ٧١ إلخ.

الفنيّة. فينبغي له، على الأقلّ، أن يحسن الظنّ بأصحابها[٦٧].

المعرفة بين العقل والذوق

إلّا أنّ أعلى مراتب المعرفة عند الغزالي ليست مرتبة العقل أو الإيمان، بل الذوق، لذا كانت معرفة الله الحقّة لا تأتي إلّا من هذا الباب. ومن الناس مَن انغمس في ملذّات هذا العالم ومشاغله، حتّى استحال عليهم أن يروا نور الله. ومنهم مَن أدرك الله من حيث صلته بالعالم، أي كمحرّك السماوات ومدبّرها. ومن هؤلاء مَن اعتبره محرّكًا للفلك الأقصى وحسب، حرصًا على وحدانيّته، بينما أسند بعضهم هذه المهمّة (أي التحريك) إلى كائن أو روح مسخر آخر، ينفّذ أوامر سيّده هو «المطاع»[٦٨].

في جميع هذه المراتب من المعرفة الإلهيّة، يتبيّن العارفون الله من خلال حجاب من النور يخفي حقيقة ذاته الأصيلة. إلّا أنّ منهم صنفًا رابعًا، هم الواصلون، أدركوا أنّ هذا «المطاع» يتّصف بصفة تنافي الوحدانيّة المحضة والكمال المطلق، لذا تطلّعوا من ورائه إلى فاطر السماوات والأرض المنزّه عن الوصف، والفاطر للمطاع نفسه، محرّك الفلك الأقصى، ولسائر الأفلاك الخاضعة له بأسرها[٦٩]. وخواصّ الخواص من هؤلاء العارفين فئة انمحقت وتلاشت في الواحد الحقّ، فلم يروا في الوجود ذواتهم أو أيّ ذات أخرى ما عدا وجه الله. وهذه الحال من الذوق الصوفي قد تدعى فناء، أو فناء الفناء، لأنّ العارف يفنى فيها عن نفسه، ويفنى عن فنائه. وقد بلغ الاستغراق بالبعض[٧٠] حدًّا من السكر زعموا معه أنّهم اتّحدوا بالله الأحد. والحقيقة أنّ الحال التي أدركوها لا تعدو التوحيد، أي الإقرار بوحدانيّة الحقّ، وأنّه لا موجود في الكون

---

(٦٧) مشكاة الأنوار، ص ٧٨.

(٦٨) تطلق هذه التسمية في الرسالة اللدنيّة على العقل الكلّيّ في النظام الأفلاطونيّ المحدث. راجع الجواهر الغوالي، ص ٢٥.

(٦٩) مشكاة الأنوار، ص ٩١ إلخ.

(٧٠) يعني الشبلي والبسطامي اللذين سبقت الإشارة إليهم، في ص ٣٨٠.

إلّا هو[٧١]. وهذه الحال تباين حال الاتّحاد به كلّ المباينة.

صوفيّة الغزالي وحدانيّة سامية

على هذا الوجه استطاع الغزالي على غرار أستاذه الجنيد أن يدور حول هوة الحلول بحذق دون أن يسقط فيها، ودون أن يتبرّأ صراحة من غلاة المتصوّفة الذين سبقت الإشارة إليهم، والذين يأخذ عليهم أحيانًا التصريح بأسرار «تطوى ولا تحكى». لذا كان بوسعنا أن ننظر إلى صوفيّته كمحاولة لإضفاء صيغة التماسك المتافيزيقيّ الأقصى على مذهب الوحدانيّة المطلقة في الإسلام. وكما يقول ونسنك Wensinck «إنّ الغزالي لا يرى في الوجود إلّا الواحد الحقّ الذي تصوّر لسبب ما، وخلق في حقبة ما من حقب الأزل، عالمًا لا يتّصف بالوجود أو القدرة على الفعل... وترى الحلوليّة أنّ الله لا يوجد إلّا من خلال العالم، بينما يرى الغزالي أنّ العالم لا يوجد مطلقًا. إنّ مذهب الغزالي عبارة عن الوحدانيّة السامية كما تبدو من خلال منظار الأفلاطونيّة المحدثة»[٧٢].

من الغزالي إلى ابن عربيّ

إلّا أنّ أجرأ وأوفى محاولة للتعبير عن الرؤيا الصوفيّة للحقيقة بعبارات أفلاطونيّة محدثة، هي دون شكّ محاولة محيي الدين بن عربي، ولد هذا العالِم في مرسيه بالأندلس سنة ١١٦٥، وطوّف في أنحاء الأندلس وأفريقيا الشماليّة والشرق الأدنى واستقرّ آخر الأمر في دمشق حيث توفّي سنة ١٢٤٠. ويبدو أنّ تطرّقه إلى التصوّف بدأ في المرية، حيث ازدهرت مدرسة ابن مسرة (توفّي ٩٣١)، الفيلسوف والمتصوّف[٧٣]. وكان من أسلافه، فضلًا عن ابن مسرّة،

---

(٧١) راجع إحياء علوم الدين، الجزء الرابع، ص ٢٤٣. وقارن مذهب الجنيد في هذا الباب.

(٧٢) Wensinck, *La pensée de Ghazali*, p. 9.
قارن النظائر الهندية لهذا المذهب في: Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, pp. 162 f.

(٧٣) راجع: Asin Palacios, *Ibn Masarrah*, pp. 94 f.
ولكن قارن: Affifi, *The Mystical Philosophy of Ibn'l-Arabi*, pp. 178 f.

الترمذي (توفّي ٨٩٨) والواسطي (توفّي ٩٤٢) وابن العارف (توفّي ١١٤١). ويروي أنّه «أُمر» في إحدى رؤاه أن يسافر شرقًا، فوفد على مكّة سنة ١٢٠١، حيث شرع بتأليف كتابه الضخم **الفتوحات المكّيّة**، والتقى بالفتاة التي أصبحت في ما بعد زوجته، وهي صوفيّة فارسيّة الأصل. ومن مكّة تجوّل في أنحاء الشرق الأدنى، فزار الموصل وقونية وبغداد والقاهرة، وانتهى إلى دمشق فاستوطنها سنة ١٢٢٣، وقضى فيها أواخر أيّامه.

يتبيّن من أحدث الدراسات أنّ ما لا يقلّ عن ٨٤٦ مؤلَّفًا قد نسبت إلى ابن عربي، وصلنا منها ٥٥٠. ومن هذا النتاج الضخم يبدو أنّ ٤٠٠ تقريبًا هي من تأليفه فعلًا[٧٤]. ويصرّح ابن عربي في عدد منها أنّه قد كتبها بوحي من الله أو بأمر من النبيّ[٧٥]. وقد رأينا قبلًا دعوى الحلاج أنّ الله يستخدم المتصوّف كأداة أو لسان حال له.

وحدة الوجود في نظام ابن عربيّ

يدور مذهب ابن عربي، كما يتبيّن من محتوى كتابيه **الفتوحات المكّيّة** و**فصوص الحِكَم**، على مفهوم وحدة الوجود؛ مع أنّ نقطة الانطلاق في تفكيره هي نظريّة الكلمة. وعنده أنّه لكلّ نبيّ من الأنبياء حقيقة خاصّة به يدعوها كلمة، هي مظهر من مظاهر الذات الإلهيّة. ولولا تجلّيّات هذه الذات في تلك الكلمات أو (التجلّيّات النبويّة) لبقيت طبيعة الوجود الحقّ مستترة إلى الأبد. وتلك الذات هي مصدر كلّ وجود، لذا كانت أزليّة وغير متجزّئة وغير متحوّلة. ويميّز ابن عربي بين الجانب الخفيّ لتلك الذات، الذي يمكن وصفه أو إدراكه، وهو جانب «الأحديّة»، كما يدعوه، وبين جانب «الربوبيّة»، الذي يتّصل الله من خلاله بالعالم ويصبح المعبود، من حيث هو الربّ أو الخالق. وليس في الجانب الأوّل أيّ تعدّد أو تضاد أو تعيين، فأمكن دعوة الله في هذا المضمار النور المحض أو الخير المحض وبعبارة واحدة «العماء». أمّا في الجانب الثاني

---

(٧٤) راجع: Yahia, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibnul'Arabi*, I, 73 f.

(٧٥) راجع: فصوص الحكم، ص ٤٧ إلخ.

فثمّة تعدّد وتباين، ما دام الله عبارة عن الخالق والخليقة في الوقت نفسه[٧٦].

يدخل التعدّد على الله إذن من خلال صفاته أو تعيّناته المتعدّدة. فإذا نظرنا إليه بحدّ ذاته فهو «الحقّ»، أمّا إذا نظرنا إليه من خلال صفاته، كما تتجلّى في الذوات الممكنة، فهو «الخلق». إلّا أنّ هذين المظهرين للذات الإلهيّة: الوحدة والكثرة، الأوّل والآخر، الحادث والقديم، الضروريّ والممكن، هي جميعًا عبارة عن ذات واحدة[٧٧].

علّة خلق العالم

كانت الخليقة قائمة أصلًا في الذهن الإلهيّ كنماذج أزليّة يدعوها ابن عربي «أعيانًا ثابتة». إلّا أنّ الله الذي كان «مخفيًّا» في الأصل أراد أن يكشف عن ذاته، فأبدع الخليقة بأسرها بفعل الأمر، وهي منه كالصورة من المرآة أو الظلّ من الشخص أو العدد من الوحدة. أمّا حافزه على إخراج العالم من العدم إلى الوجود فهو «حركة حبّ»، كما جاء في الحديث: «كنت كنزًا مخفيًّا لم أعرف، فأحببت أن أعرف»[٧٨]. أمّا أسمى التجلّيات الإلهيّة فهو الذات البشريّة التي يردّها ابن عربي إلى وجود آدم ويدعوها الكلمة الآدميّة أو الإنسان الكامل[٧٩]، والحقّ أنّ وجود هذا الإنسان الكامل هو علّة بقاء العالم ووجوده معًا.

الإنسان الكامل بين الحلّاج وابن عربيّ

يعود مفهوم الإنسان الكامل الذي خلقه الله على صورته ومثاله إلى الحلاج، وقد لعب دورًا رئيسيًّا في محاولة تفسير العلاقة بين الله والإنسان تفسيرًا عقليًّا. وعند ابن عربي أنّ اللاهوت والناسوت ليسا طبيعتين متفاوتتين،

---

(٧٦) فصوص الحكم، ص ٣٨ إلخ و٦٣.

(٧٧) المرجع السابق، ص ٧٦ إلخ. والتعليق. راجع أيضًا: Affifi, *The Mystical Philosophy*, pp. 10 f.

(٧٨) فصوص الحكم، ص ٢٠٣ و: Affifi, *The Mystical Philosophy*, p. 82.

(٧٩) فصوص الحكم، ص ٤٨ إلخ و٧٥ إلخ.

بل وجهان أو خاصّتان تتجلّيان عند كلّ مرتبة من مراتب الوجود. فاللاهوت هو ما يقابل الوجه الباطن من كلّ موجود، بينما الناسوت هو ما يقابل الوجه الظاهر منه. وبالاصطلاح الفلسفيّ يقابل الأوّل الجوهر، بينما يقابل الثاني العرض. وتبلغ الخليقة ذروتها في الإنسان[٨٠]، العالم الصغير، وهو صورة مختصرة للكون، تنطوي على جميع أنحاء الكمال التي يتّصف بها العالم الكبير، فضلًا عن الذات الإلهيّة نفسها. ولذلك دعي الإنسان (في القرآن) خليفة الله على الأرض.

الإنسان الكامل والحقيقة المحمّديّة

ومع أنّ ابن عربي يتحدّث عن الجنس البشريّ عامّة، أو سلالة آدم، بعبارات الثناء المفرط هذه، فقد اختصّ الأنبياء والأولياء بفضل التقدّم على سائر البشر، واعتبر محمّدًا الإنسان الكامل الحقّ. ولما كان الإنسان الكامل التجلّيّ الأكمل للذات الإلهيّة، كان عبارة عن الكلمة النبويّة، التي تتجلّى في «الحقيقة المحمّديّة». إلّا أنّه ينبغي أن نفهم من هذه العبارة الروح أو الذات الأزليّة التي تحمل آخر تجلّيّات الكلمة الإلهيّة وأعلاها، لا شخصيّة النبيّ محمّد التاريخيّة. ويردّ ابن عربي هذه الذات إلى العقل الأوّل، أو العقل الكلّيّ عند الأفلاطونيّين المحدثين. وما مجموع الإناس الكاملين أو الأنبياء إلّا تجلّيّات مباشرة لهذا العقل الذي أنزل محمّدًا منه في المنزلة العليا وسواه من الأنبياء في منازل متتالية[٨١]. وليست الحقيقة المحمّديّة الكلمة الأولى التي يفصح الله من خلالها عن إرادته وحسب، بل هي مبدأ الخلق أو الإبداع الذي بواسطته أوجد الله العالم. من هذه النايحة كانت هذه الحقيقة شبيهة بالكلمة في المسيحيّة التي «بها كُوّن كلّ ما كُوّن». وهي كذلك شبيهة بالمفهوم الشيعيّ للإمام، الذي اعتبر خليفة الله على الأرض والقطب الذي تدور الخليقة حوله وعلّة وجودها الجوهريّة[٨٢].

---

(٨٠) فصوص الحكم، ص ٥٥ إلخ.

(٨١) راجع: Affifi, *The Mystical Philosophy*, pp. 71 f.

(٨٢) راجع: Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, pp. vi, 138 f.

الإنسان الكامل والعقل الكلّيّ

وهكذا فالإنسان، في عرف ابن عربي، تجلّ للعقل الكلّيّ والكائن الذي تنعكس فيه جميع صفات الله وكمالاته. أضف إلى ذلك أنّ الإنسان وحده قادر على معرفة الله معرفة تامّة. فالملائكة لا تدركه إلّا كذات روحانيّة منزّهة وحسب، بينما يدركه الإنسان في طبيعته المزدوجة كذات جوهريّة (أي الحقّ) من جهة، وتجلّ لهذه الذات في عالم المخلوقات الظاهرة للعيان (أي الخلق)، من جهة ثانية.

ويميّز ابن عربي بين النفس البشريّة أو الناطقة وبين النفس الحيوانيّة أو البهيميّة. وعلى غرار أرسطو، يعتبر هذه النفس الحيوانيّة مبدأ الحياة في البهائم، إلّا أنّه يرى فيها على غرار أفلوطين جزءًا من النفس الكلّيّة. إلّا أنّ هذه النفس مادّيّة أو هيولانيّة، وهي منتشرة في جميع أنحاء الجسد ومركزها هو القلب، بينما النفس الناطقة مفارقة للمادّة وغير فاسدة. وهو لا يقر ابن رشد والأفلاطونيّين المحدثين العرب جملة على قولهم أنّها ستتّحد (أو تتّصل) آخر الأمر بالعقل الكلّيّ، الذي تولّف جزءًا منه، بل إنّ الله سوف يخلق لها حيّزًا آخر، شبيهًا بهذا العالم، تلحق به لدى مغادرتها للجسد[٨٣].

وهذه النفس الناطقة (أو الروح) مباينة كلّ المباينة للجسد - حيّزها الموقّت في هذا العالم. لذا استحال أن تكون جزءًا من الجسم أو قوّة فيه، بل هي جوهر مفارق بسيط يتحكّم بجميع قوى النفس الحيوانيّة الدنيا، فهي بالفعل جزء من «عالم الأمر» أو العالم الروحانيّ[٨٤].

النفس والفناء الصوفيّ

أمّا موضوع إدراك هذه النفس الناطقة، لدى بلوغها أسمى درجات التجربة الصوفيّة (أي الذوق)، فهو وحدة الوجود بأسره واتّحادها به. وعندما تبلغ النفس

---

(٨٣) رجع: Affifi, *The Mystical Philosophy*, p. 121.

(٨٤) المرجع السابق، ص ١٢٣.

هذه الحال، تفقد أي وعي لذاتها كذات مفارقة للعالم، بحيث يصحّ أن يقال إذ ذاك أنّها قد بلغت مرحلة الفناء الصوفي، الذي طالما أشار إليه المتصوّفة من الجنيد حتّى الغزالي. وهذه النفس لا تفني عن ذاتها وحسب، بل عن العالم برمّته، فلا تعي أيّ ذات أو صفة أو فعل في العالم سوى الله[٨٥]. ومتى بلغت النفس هذا الطور تكون قد بلغت الغاية القصوى لكلّ طلب بشريّ، وأدركت ذوقًا وعيانًا وحدة جميع الأشياء المطلقة. وهذا الطور الأخير قد يدعى، كما دعاه الغزالي، طور الفناء في التوحيد[٨٦].

نظام ابن عربيّ ذروة التصوّف

إنّ التطوّر اللاحق في تاريخ التصوّف لا يعني مؤرّخ الفكر الإسلاميّ كثيرًا. فقد بلغ التصوّف مع ابن عربي ذروته، ونفدت طاقته الخلّاقة. جمع ابن عربي في نظامه الشامل بين نزعة أوائل المتصوّفة إلى الانقطاع عن العالم، من جهة، وبين الحسّ المرهف بوحدة جميع الأشياء، من جهة ثانية. أضف إلى ذلك أنّه على غرار رابعة العدويّة وأقرانها من الزهّاد، رفع المحبّة، ولا سيّما محبّة الخالق إلى مرتبة المعتقد الدينيّ.

عبر ثلاثة من معاصري ابن عربي أو لاحقيه، هم ابن الفارض (توفّي ١٢٣٥) وعطار (توفّي ١٢٢٩) وجلال الدين الرومي (توفّي ١٢٧٣)، أروع تعبير شعريّ عن عواطف التعجّب والمحبّة والفرح والدهشة أمام التجربة الصوفيّة، وهي عواطف حاول متصوّفون آخرون التعبير عنها نثرًا، بعبارات فلسفيّة، متّزنة. فابن سبعين (توفّي ١٢٧٠)، مواطن ابن عربي واحد أتباعه، أوّل رؤياه لوحدة الوجود تأويلًا أرسطوطاليًّا عن طريق مفهوم الصورة، وانتقد الأفلاطونيّة المحدثة انتقادًا مريرًا[٨٧].

وبعد ذلك بنحو قرن، واصل عبد الكريم الجيلي (توفّي ١٤٢٨) تأمّلات

(٨٥) المرجع السابق، ص ١٤٣ إلخ.
(٨٦) راجع أعلاه، ص ٣٨٩.
(٨٧) راجع: Anawati, et Gardet, *Mystique Musulmane*, p. 65.

ابن عربي في مفهوم الإنسان الكامل والحقيقة المحمّديّة والفيض، واستغلّ بعض هذه المفاهيم، لا سيّما مفهوم الإنسان الكامل، استغلالًا تامًّا[٨٨].

الطرق الصوفيّة بعد ابن عربيّ

أمّا على الصعيد الدينيّ الشعبيّ، فقد اتّخذت الصوفيّة شكل «الخنقة» أو الطريقة، وهو شكل عمليّ واجتماعيّ صريح. وهكذا انتشرت الطريقة القادريّة التي أسّسها عبد القادر الكيلاني (أو الجيلاني) (توفّي ١١٦٦) في القرن التاسع عشر في أنحاء العالم الإسلاميّ، من الهند حتّى مراكش، ولها أتباع ناشطون اليوم في السودان الغربيّ. وقد أسّس أحمد الرفاعي (توفّي ١١٧٥) الطريقة الرفاعيّة التي تختلف عن الطريقة السالفة في شدّة تعصّب أتباعها وأخذهم بالخرافات. ومن الطرق الأخرى الأحمديّة أو البدويّة، التي أسّسها أحمد البدوي (توفّي ١٢٧٦) إبّان حملة القدّيس لويس على مصر، ومركزها اليوم في طنطا في صعيد مصر[٨٩].

الطرق الصوفيّة على الصعيد الشعبيّ

إمتدّت جذور الطرق الصوفيّة إلى الحياة الشعبيّة في آسيا الغربيّة وأفريقيا الشماليّة كلتيهما. وفي عهد الموحّدين، حظيت الصوفيّة باعتراف الدولة وتأييدها الرسميّين، وذلك للمرة الأولى على الأرجح في التاريخ الإسلاميّ. ومن خواص الصوفيّة في أفريقيا الشماليّة طابع «المربوطيّة» الذي اتّسمت به، أي عبادة الأولياء. وقد انتشرت الفرق المربوطيّة حتّى النيجر جنوبًا ومصر شرقًا. ومن عوامل نجاحها أنّها وجدت تربة صالحة لها في بقايا التأنّس والسحر الشائعين بين البربر في أفريقيا الشماليّة[٩٠].

ومن أشهر الطرق الصوفيّة إطلاقًا الشاذليّة، التي أسّسها أحد تلامذة

---

(٨٨) راجع: Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, pp. 76 f.

(٨٩) Anawati et Gardet, *Mystique musulmane*, p. 6.

(٩٠) المرجع السابق، ص ٧٠.

الشاذلي (توفّي ١٢٥٦) في تونس، فامتدّت منها إلى شتّى أنحاء أفريقيا الشماليّة؛ وعنها أيضًا تشعّبت طرق أخرى كالتيجانيّة والرحمانيّة، التي ما زال لها بعض النفوذ حتّى يومنا هذا.

النزعات الصوفيّة في العصر الحديث

ومع أنّ هذا الضرب الشعبيّ من التصوّف أخذ في التحوّل إلى مجتمعات ينشد أفرادها الوجد الصوفيّ عن طريق التكرار الآليّ لاسم الجلالة، فقد أكّدت الصوفيّة مرارًا على حيويّتها في العصور الحديثة. وبوسعنا أن نذكر هنا اسم بن علويّة (توفّي ١٩٣٤) الفذّ الذي أسّس في أوائل هذا القرن طريقة صوفيّة حظيت بشعبيّة كبيرة، حتّى في بعض الأوساط الفكريّة الأوروبيّة، لا سيّما في فرنسا وسويسرا. وقد كانت نزعة بن علويّة التوحيديّة أقوى من نزعة ابن عربي نفسه، واتّصف مذهبه بقدر أكبر من التلفيق. ومع ذلك، فإنّ هذه الطريقة وطرقًا أخرى سواها ما زالت تعيش تحت ضغط قوى شتّى في العالم الإسلاميّ، سواء في ذلك العلمانيّة والقوميّة وحركات التجديد، والحنبليّة الجديدة (كما تتجلّى اليوم في المذهب الوهابيّ في الجزيرة العربيّة) ومذهب الإخوان المسلمين في مصر، وما شاكلها من فئات محافظة[٩١].

(٩١) المرجع السابق، ص ٧٢ إلخ.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الباب التاسع

الحقبة الإندلسية والعودة إلى المشائية

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الأوّل

طلائع التأمّل الفلسفيّ في الأندلس

الوحدة الثقافيّة بين المشرق والمغرب

ترقى طلائع الإنتاج الفلسفيّ في الإسلام، كما رأينا، إلى قيام الخلافة العبّاسيّة في القرن الثامن. وقد تأسّست في الأندلس، آنذاك إمارة منافسة على يد الأمير الأمويّ الوحيد الذي أفلت من يد العبّاسيّين، عبد الرحمن الداخل (٧٥٦-٧٨٨)، واستطاعت هذه الإمارة، في زمن قصير، أن تنافس العبّاسيّين، ليس في الميدان السياسيّ وحسب، بل في الحقل الثقافيّ أيضًا. وهكذا قيّض للأندلس الأمويّ أن يسطّر صفحة من ألمع الصفحات العلميّة في تاريخ الإسلام، ويصبح الجسر الذي عبر عليه العلم اليونانيّ والعربيّ إلى أوروبّا الغربيّة في القرن الثاني عشر.

وعلى الرغم من التنافس الذي احتدم بين العبّاسيّين في المشرق والأمويّين في الأندلس، فإنّ الصلات الثقافيّة بين الجناحين الشرقيّ والغربيّ للأمبراطوريّة الإسلاميّة لم تنقطع؛ واستمرّ العلماء في رحلاتهم، من طرف هذه الأمبراطوريّة إلى طرفها الآخر، منذ أواسط القرن التاسع، حاملين معهم الكتب والآراء، التي صانت ما يسوغ لنا دعوته بالوحدة الثقافيّة للعالم الإسلاميّ.

الحركة الفكريّة في «طبقات» صاعد

يروي مؤرّخ الفلسفة والطبّ صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسيّ (توفّي ١٠٧٠)، مؤلّف كتاب **طبقات الأمم**، أنّ الإقبال على الفلسفة والعلم بدأ في القرن التاسع، وذلك في عهد حاكم الأندلس الخامس محمّد بن عبد الرحمن (٨٥٢-٨٦٦)[١]. وكانت المواضيع التي اهتمّ بها العلماء الأندلسيّون قبل هذه الحقبة مقصورة على الفلك والطبّ، فضلًا عن علوم الفقه والحديث واللغة، إلّا أنّ الإقبال على «العلوم القديمة» لم يلبث أن حظي بالتشجيع والرعاية. فاسترود الحكم الثاني (المستنصر) (٩٦١-٩٧٦) الكثير من المؤلّفات العلميّة والفلسفيّة من المشرق، حتّى أصبحت قرطبة بجامعتها ومكتبتها الكبيرتين تضارع بغداد كمركز لطلب العلم في العالم الإسلاميّ[٢].

إلّا أنّ الأمر لم يلبث أن تغيّر في خلافة هشام الثاني (المؤيّد بالله) (٩٧٦-١٠٠٩)، ابن المستنصر وخليفته، الذي أمر بإحراق الكتب التي كانت قد اجتمعت للحكم في «العلوم القديمة»، لا سيّما المنطق والفلك، وذلك إرضاء للفقهاء والجماهير الذين درجوا على التنكّر لدراسة هذه المواضيع[٣]. وبانتصاف القرن الحادي عشر، عاد الإقبال على الفلسفة والعلوم إلى سابق عهده، ونبه ذكر عدد من العلماء، نخصّ بالذكر منهم عبد الرحمن بن إسماعيل المعروف بالإقليدي، الذي ألّف في المنطق. وجريًا على عادة علماء الأندلسيّين، سافر شرقًا في البحث عن المؤلّفات العلميّة. كذلك تجدر الإشارة إلى أبي عثمان سعيد بن فتحون، الذي اشتغل بالموسيقى والنحو، وألّف رسالة في المدخل إلى علوم الفلسفة دعاها **شجرة الحكمة**[٤].

---

(١) صاعد، **طبقات الأمم**، ص ٦٤.

(٢) المرجع السابق، و: Hitti, *History of the Arabs*, pp. 530 f.

(٣) صاعد، **طبقات الأمم**، ص ٦٦، و: Hitti, *History of the Arabs*, p. 532.

(٤) المرجع السابق، الأمم، ص ٦٨.

دور المجريطي في النهضة الفكريّة

إلّا أنّ المؤلَّف الذي تنوّه به مصادرنا كألمع الرياضيّين والفلكيّين في هذه الحقبة هو مسلمة بن أحمد المجريطي (توفّي ١٠٠٨)[٥]. فقد طوف، على ما يبدو، في بلاد المشرق، واتّصل، كما في روايات عديدة، بإخوان الصفا، وأحضر رسائلهم إلى الأندلس في إحدى رحلاته، بل إنّ إحدى الروايات المعروفة تنسب إليه تأليف **الرسالة الجامعة**، وهي تلخيص لـ**رسائل إخوان الصفا** الواحدة والخمسين، ورسالة ضخمة في الطلاسم والطبيعيّات[٦]، موسومة بـ**غاية الحكم**. تشتمل هذه الرسالة على فكر كثيرة هرمسيّة وأفلاطونيّة محدثة تعكس تأثير إخوان الصفا. إلّا أنّ بعض المفارقات التاريخيّة تلقي الشكّ على صحّة نسبتها إلى المجريطي. ومهما يكن من أمر، فقد ترك المجريطي في تطوّر الفكر الأندلسيّ تأثيرًا بالغًا عن طريق طائفة من التلاميذ لم يبزّهم أحد - كما يقول صاعد - في بلاد الأندلس[٧].

بين المجريطي وابن باجّه

ومن العلماء الذي يقرن اسمه بالصوفيّة محمّد بن عبدالله بن مسرة، الذي يدعوه صاعد بالباطني (أي أحد أتباع الشيعة الإسماعيليّة). إنّهم هذا العالِم بالزندقة فسافر شرقًا ومال إلى مذهب المعتزلة في الكلام، إلّا أنّه ما لبث أن عاد إلى وطنه واختار حياة الزهد والورع[٨]. وينسب إليه بوجه خاصّ الأخذ ببعض القضايا الأنبدقليّة المنحولة، وهي خليط من النظريّات الأنبدقليّة والأفلاطونيّة الجديدة المعروفة[٩].

---

(٥) راجع أعلاه، ص ٢٢٥ ومخطوطة راغب باشا ٩٦٥، الورقة ٣.

(٦) نشرها ريتر ليبسك ١٩٣٣.

(٧) صاعد، **طبقات الأمم**، ص ٦٩، قارن ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، ج٢، ص ٣٩.

(٨) **طبقات الأمم**، ص ٢١ و**عيون الأنباء** ج٢، ص ٣٧، قارن: M. Asin Palacios, *Ibn Masarra*, pp. 36 f. and Cruz Hernandez, *Filosofia Hispano-musulmana*, I, 22.

(٩) راجع: *Ibn Massarra* pp. 40 f.

ومن علماء القرن الحادي عشر الذين اشتغلوا بالفلسفة والمنطق، يذكر صاعد أبا الحكم عمرو الكرماني، الذي برّز خاصّة في الهندسة، وسافر شرقًا حتّى حران، باحثًا عن المؤلّفات الرياضيّة. ويروى أنّه أحضر معه من الشرق نسخة من **رسائل إخوان الصفا**. التي غالبًا ما ينسب إلى المجريطي إدخالها إلى الأندلس، كما مرّ. ومن مؤلّفي هذه الحقبة الآخرين ابن الجلّاب وابن القناري أو القتاري وابن حزم[١٠] وابن سيده[١١]. ويلاحظ صاعد مع ذلك أنّه لم يكن أحد منهم ذا فضل مرموق في العلوم الطبيعيّة والإلهيّة، باستثناء عبدالله بن النباش البجائي[١٢] وربّما أبي عثمان بن البغنوش الطليطلي[١٣].

إبن باجّه رائد الحركة الفلسفيّة

ولا ريب في أنّ أوّل علم من أعلام الفلسفة الأندلسيّة هو أبو بكر محمّد ابن الصائغ، المعروف بابن باجه أو باجّه (وفي المصادر اللاتينيّة Avempace) ولد هذا الفيلسوف في سرقسطة وانتقل بعدها إلى أشبيلية فغرناطة، وتوفّي مسمومًا سنة ١١٣٨ بفاس[١٤]. ولسنا نعلم عن حياته، إلى جانب هذه التفاصيل القليلة، شيئًا يذكر. إلّا أنّ اثنين من أتباعه قد دوّنا لنا رأيهما في مكانته العلميّة والفلسفيّة، أوّلهما أبو الحسن علي بن الإمام، وهو الذي نقل المجموعة الوحيدة التي انتهت إلينا من آثار أستاذه الفلسفيّة والعلميّة[١٥]، والثاني أبو بكر بن طفيل، مؤلّف قصّة **حيّ بن يقظان**، وسنتطرّق إلى الحديث عنه في ما بعد.

فابن الإمام يقول في ثنائه على أستاذه إنّ الكتب الفلسفيّة التي جلبها الحكم الثاني إلى الأندلس بقيت مستغلقة حتّى ظهور ابن باجه. ومع أنّه يقرّ بأنّ جولات

---

(١٠) راجع أدناه، ص ٤٣٠ وما بعد.
(١١) طبقات الأمم، ص ٧٠ إلخ، وعيون الأنباء، ص ٤٠ إلخ.
(١٢) طبقات الأمم، ص ٧٧، ٨٥، وعيون الأنباء، ج٢، ص ٤٩.
(١٣) طبقات الأمم، ص ٨٣، وعيون الأنباء، ج٢، ص ٤٨.
(١٤) إبن خلكان، وفيّات الأعيان، ص ٦٨١.
(١٥) مخطوط أكسفورد (بوكوك ٢٠٦). أمّا مخطوط برلين ٥٠٦٠ فقد فقد أثناء الحرب العالميّة الثانية.

أستاذه في العلم الإلهيّ لم تعد «نزعات تستقرأ» من بعض رسائله، فهو يعتبرها «في غاية القوّة والدلالة على براعته»، بحيث تبرّر رفع صاحبها عنده، إلى مصاف أعظم فلاسفة المشرق أعني: الفارابي وابن سينا والغزالي[١٦].

شهادة ابن طفيل لابن باجه

أمّا تلميذه الآخر، ابن طفيل، فقد كان أخلق بالحكم من سلفه، ومع ذلك فهو يؤيّد رأي ابن الإمام، سواء في باب تاريخ الدراسات الفلسفيّة في الأندلس، أو في مكانة ابن باجّه فيها. فقد قطع الجيل الأوّل من علماء الأندلس أعمارهم، كما يقول، بمعاناة الرياضيّات، ثمّ خلفهم جيل ثان اشتغل بعلم المنطق، دون أن يبلغوا فيه شأوًا بعيدًا. وخلف هؤلاء أخيرًا فئة جديدة من العلماء فاقوهم حذقًا في ميدان العلوم الفلسفيّة المجرّدة، ولم يكن فيهم كما يقول «أثقب ذهنًا ولا أصحّ نظرًا» من ابن باجه. إنّما حال دون «ظهور خزائن علمه» شيئان: موته الباكر وحبّه للدنيا. لذلك جاءت أكثر رسائله ناقصة أو مخرومة من أواخرها، كما يصرّح هو نفسه في بعضها[١٧].

وحكم ابن طفيل هذا تؤيّده البيّنات الداخليّة كلّ التأييد، فمن الرسائل الثلاثين التي وصلتنا نكاد لا تربو إحداها على ثلاثين ورقة، بينما لا يبلغ أكثرها العشر. كذلك البحث في المسائل المطروقة فيها، فإنّه غالبًا ما يجيء غير مستوفى، لأنّ المؤلّف كثيرًا ما يكتفي بالإحالة على «ما ذكره أرسطو في غير موضع»، أو ما ذكره هو في «عدّة مواضع». إلّا أنّ سعة اطّلاعه، حسب الظاهر، تبرّر الإكبار الذي كنّه له العلماء اللاحقون، على الرغم من وفرة عدد مَن تعرّض له من النقّاد والمنتقصين[١٨]. فقد كان شروعه بالأبحاث الفلسفيّة الجدّيّة، نقطة تحوّل هامّة في تاريخ الثقافة الإسلاميّة في الجزيرة الإيبريّة، إذ مهّد بها السبيل لأوسع عرض إسلاميّ لفلسفة أرسطو، وأجرأ دفاع عن هذ الفلسفة، اضطلع به

(١٦) راجع: ماجد فخري، رسائل ابن باجه الإلهيّة، ص ١٧٧.
(١٧) راجع: ابن طفيل، حيّ بن يقظان، ص ١٢.
(١٨) راجع: الفتح بن خاقان، قلائد العقيان، ص ٣٤ وما يلي.

أعظم أرسطوطاليّ في الإسلام، هو ابن رشد، فيلسوف قرطبة.

غرض التفكير الفلسفيّ

جرى ابن باجه على غرار الفارابي وابن سينا، فكانت المشكلة الرئيسيّة في فلسفته أخلاقيّة أو أخرويّة. فغرض التفكير الفلسفيّ عنده يمكن وصفه بعبارة ابن سينا أنّه اتّصال أو اتّحاد بالعقل الفعّال، أي بلوغ تلك المرتبة النظريّة والخلقيّة التي يتّحد العقل البشريّ عندها بذلك الكائن الواقع على تخوم العالم الأرضيّ، ويصبح حينذاك جزءًا من العالم العقليّ. وقد دعونا هذه المشكلة خلقيّة أو أخرويّة، لأنّ الشغل الشاغل فيها هو مصير النفس في العالم الآخر. فالفارابي وابن سينا كلاهما اعتبرا القسمين الرئيسيّين من أقسام الفلسفة، أي القسم النظريّ والقسم العمليّ، متكاملين. فالفلسفة عندهما عبارة عن طلب المعرفة بحيث تفضي إلى السعادة أو هي إذا عكسنا القضيّة - إرواء غليل النفس من السعادة عن طريق تحصيل المعرفة. وقد أصرّ المتكلّمون والفقهاء على أنّ هذه المرتبة لا يمكن بلوغها في هذه الحياة الدنيا. إلّا أنّ المتصوّفة والفلاسفة، على تسليمهم بذلك بعض التسليم، وضعوا مخطّطًا لما يمكن اعتباره منهجًا خلقيًّا فلسفيًّا للخلاص، يتيح للنفس بلوغ شيء من هذه المرتبة في هذه الحياة. وقد شدّد المتصوّفة على الجوانب العمليّة والشخصيّة لهذا المنهج ودعوا الطور الأعلى فيه «اتّحادًا»، بينما شدّد الفلاسفة على الجوانب النظريّة والفكريّة فيه وسمّوه «اتّصالًا».

الترقّي الفكريّ في المجتمع الفاضل

يبسط ابن باجه في مؤلّفه الأشهر تدبير المتوحّد، وفي رسالته في اتّصال العقل بالإنسان، كليهما القضايا التقليديّة التي تبحث مراحل الترقّي الفكريّ من طور القوّة إلى طور الفعل، و«اتّصال» العقل المستفاد، آخر الأمر، بالعقل الفعّال، الذي لا يتيسّر بلوغه إلّا لذوي الفطر الفائقة.

يبدأ تدبير المتوحّد باستعراض معاني التدبير الفرديّة والسياسيّة والإلهيّة.

أمّا الصفة المميّزة للمدينة الفاضلة فهي كما أثبتها الفارابي جريًا على سنّة أفلاطون، توفّر الإطار الفعليّ للحياة الفاضلة، بحيث يستغنى فيها عن الأطبّاء والقضاة. إلّا أنّ هذه المدينة، ما أن تنحطّ إلى مستوى إحدى المدن (أو السِيَر) الفاسدة الأربع التي ذكرها كلّ من أفلاطون والفارابي، حتّى تبيت حياة الفيلسوف فيها نابية، فإذا هو لم يهاجر، اضطرّ إلى أن يحيا فيها غريبًا بين أهله وخلاّنه.

الإنسان في سلّم الكائنات

إنّ النظر في حال هذا الغريب أو «المتوحّد»[١٩] يقود ابن باجه إلى الفحص عن أنواع الأفعال الإنسانيّة المختلفة، ولا سيّما تلك التي تفضي إلى طور الاتّحاد أو الاتّصال الأخير بالعقل الفعّال. فبعض هذه الأفعال مشترك بين الإنسان والبهائم، لذا فهو ليس من الصنف المؤدّي إلى ذلك الغرض. أمّا الأفعال الإنسانيّة الخاصّة فتختلف عن تلك في كونها إراديّة وناجمة عن الرويّة أو الفكر، في حين أنّ الأفعال غير الإراديّة وليدة الاندفاع الغريزيّ. وفي المدينة الفاسدة، على اختلاف أشكالها تصبح جميع الأفعال اضطراريّة وغريزيّة، لأنّ سكّانها لا يفعلون أفعالهم عن إرادة أو رويّة، بل ينقادون لنوازع مختلفة، كتأمين ضروريّات الحياة، وتوفير سبل اللذّة، وطلب الجاه، وابتغاء الغلبة[٢٠].

فإذا كانت الصفة الرئيسيّة الخاصّة بالإنسان، والمميّزة للأفعال التي تسند إليه، هي العقل، فبيّن أنّه صورة من تلك الصور العقليّة أو «الروحانيّة» التي تتألّف منها المراتب العليا في سلّم الكائنات.

وهكذا يتطرّق ابن باجه إلى تعيين مرتبة الإنسان في سلّم «الصور الروحانيّة» من سلسلة الوجود الكلّيّ التي روج لها الأفلاطونيّون المحدثون في الإسلام. وهو يذكر من هذه الصور أربعًا: أ - صور الأجرام السماويّة ب - العقل

(١٩) قد تشير هذه اللفظة إلى حال التوحّد أو الاتّصال بالعقل الفعّال.
(٢٠) رسائل ابن باجه الإلهيّة، ص ٦٢ إلخ.

المستفاد والعقل الفعّال. ج - الصور الهيولانيّة المجرّدة من المادّة. د - الصور أو المعاني المودعة في قوى النفس الباطنة الثلاث، وهي الحسّ المشترك والتخيّل والذاكرة.

فالفئة الأولى من هذه الصور غير هيولانيّة أصلًا، أمّا الثانية، فمع أنّها غير هيولانيّة، إلّا أنّ لها إلى الهيولى نسبة ما. وذلك أنّ العقل يتمّم الصور الهيولانيّة، من حيث هو مستفاد، أو يفعلها، من حيث هو فعّال. أمّا الثالثة فلها صلة ما بالهيولي، من حيث هي منتزعة من موضوعاتها الهيولانيّة، بينا الرابعة متوسّطة بين الصور الهيولانيّة والروحانيّة.

المتوحّد إنسان روحانيّ

إنّ مهمّة الإنسان الجوهريّة مهمّة عقليّة، وبمقدار ما تساعد هذه الأصناف الدنيا من الصور الروحانيّة على إنجاز مهمّته هذه، تكون جديرة باهتمامه وسعيه. وعندما يتاح «للمتوحّد» أن يدرك هذه الغاية يصبح قادرًا على بلوغ تلك الحال من البقاء الدائم والوجود المجرّد التي تتميّز بها جميع الصور الروحانيّة. وهذا الإنسان الروحانيّ وحده ينعم بالسعادة الحقّة، أمّا «الإنسان الجسمانيّ» فينغمس في الملذّات الجسديّة إلى حدّ لا يستطيع معه أن يطمح إلى ما هو وراءها. وعندما يبلغ هذا الإنسان الروحانيّ مرتبة الحكمة الفلسفيّة، ويتّصف بأسمى الفضائل النظريّة والعمليّة معًا، يصبح إلهيًّا حقًّا وينضمّ إلى فئات الجواهر المفارقة. وتلك، كما أثبت الفارابي وابن سينا، هي غاية الإنسان القصوى وشعار ذلك الاتّحاد بالعقل الفعّال الذي يدعوه ابن باجه (وكذلك ابن رشد فيما بعد) بـ«الاتّصال».

تدبير المتوحّد في المجتمع

وإذ يجابه المتوحّد مشكلة الحياة في المدن الناقصة أو الفاسدة التي يتعذّر عليه فيها بلوغ أهدافه العقليّة العليا، يجد نفسه مضطرًّا إلى الهجرة إلى إحدى المدن الفاضلة، فإذا خلا عصره منها، لم يكن له مندوحة عن اعتزال الناس،

وترك مخالطتهم إلّا في الأمور الضروريّة. وفي الردّ على الاعتراض القائل إنّ هذا الموقف يناقض ما انتهى إليه أرسطو من أنّ الإنسان مدنيّ بالطبع، يقول ابن باجه: إنّ هذا التصرّف اليائس إنّما هو الملاذ الأخير للمتوحّد، وأنّ حياة الاعتزال مع أنّها شرّ بالذات، إلّا أنّها قد تكون خيرًا بالعرض. فحيث تقوم الموانع في وجه الأهداف الأخيرة التي ينشدها الاجتماع السياسيّ، فمن البديهيّ أن يصبح اعتزال الاجتماع هو النمط الوحيد من الحياة الذي له ما يبرّره على الصعيد الخلقيّ.

دور النور الإلهيّ في الإدراك

ويبسط ابن باجه هذه القضيّة بعينها في رسالة **اتّصال العقل بالإنسان**. إلّا أنّ المراحل الأخيرة في ترقّي الإنسان الفكريّ والروحانيّ، كما أشار باقتضاب في تدبير المتوحّد، ليست إنسانيّة بالكلّيّة، وإنّما يتمّ استكمال هذه النعمة بنور ينفثه الله في صدور مَن يختارهم، وهو شبيه بالنور الذي يصفه الغزالي بأنّه «مفتاح أكثر المعارف»[٢١]. ولذلك، كما يقول ابن باجه: «تمّم الله العلم بها (أي مراتب اليقين العليا التي لا تدرك بالفكرة) بالشريعة. ومَن جعل له هذا العقل، فإذا فارق البدن بقي نورًا من الأنوار يسبّح الله ويقدّسه مع النبيّين والصدّيقين والشهداء والصالحين»[٢٢].

إنّ اعتماد العقل البشريّ على الإشراق الإلهيّ في مراحله العليا هو شاهد على نزوع ابن باجه نحو الصوفيّة التي استمرّ مع ذلك في التنكّر لها. فعلى غرار خلفه ابن طفيل، يقرّر أنّ هذا العون الإلهيّ مقصور على الفلاسفة، فكأنّه أراد بذلك أن يحدّ من مدى هذا الإشراق، بوضع قيود، يقصُر الله بها - إذا جاز القول - هذا النور على مَن اصطفاه من عباده.

---

(٢١) راجع أعلاه، ص. ٣٤٦.
(٢٢) **رسائل ابن باجه الإلهيّة**، ص ١٦٢.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ابن طُفَيْل وترقّي العقل ترقّيًا طبيعيًّا نحو الحقيقة

ابن طُفَيْل في بلاط الموحّدين

إنّ العلم الثاني في تاريخ الفلسفة الأندلسيّة هو أبو بكر ابن طفيل. ولد في وادي آش، وهي قرية صغيرة واقعة إلى الشمال الشرقيّ من مدينة غرناطة، ولسنا نعرف عن حياته ونشاطه العمليّ إلّا النزر اليسير؛ وكلّ ما نستطيع استنتاجه هو أنّه ولد في العقد الأوّل من القرن الثاني عشر، ودرس الطبّ والفلسفة في أشبيلية وقرطبة. ثمّ اتّصل بخليفة الموحّدين أبي يعقوب يوسف، الذي عرف برعايته للعلم وشغفه بالفلسفة[٢٣]. ويروى أنّ هذا الأمير العالِم كان يكنّ لابن طفيل خالص المودّة، وأنّ ابن طفيل كان يقدّم إليه العلماء والفلاسفة. وكان أشهر مَن قدّمهم إليه، ولا ريب، ابن رشد الشابّ، وكان ذلك على الأرجح[٢٤]، سنة ١١٦٩. وهذا التقديم كان ممّا ادّعا ابن رشد لأن يستهلّ نشاطه الفلسفيّ كشارح لأرسطو. وفي ما عدا الخدمة التي أدّاها ابن طفيل إلى وليّ نعمته هذا كطبيبه الخاصّ، فإنّ سائر مهامّه قد وصفت في مصادرنا بعبارات مبهمة جدًّا، وكلّ ما يمكن استنتاجه هنا أيضًا هو أنّه خدم الخليفة على الأرجح كمعاون أو مستشار، لا كوزير. ولمّا توفّي الخليفة سنة ١١٨٤، بقي ابن طفيل

(٢٣) المرّاكشيّ، المعجب في أخبار المغرب، ص ١٧٢.
(٢٤) Gauthier, *Ibn Thofail*, p. 117.

في البلاط موفور الكرامة خلال ولاية ابن أبي يعقوب وخليفته، حتّى وافاه الأجل سنة ١١٨٥ عن سنّ متقدّمة[٢٥].

مؤلّفات ابن طُفَيْل

يذكر لابن طفيل عدد من الكتب في الطبّ والفلك والفلسفة. إلّا أنّ مؤلّفه الفلسفيّ الوحيد الذي وصلنا هو كتاب **حيّ بن يقظان**، وهو رواية فلسفيّة رمزيّة يبسّط فيها قضايا المتوحّد الباطنيّة التي كان ابن باجه قبله قد أحلّها من صميم نظامه الخلقيّ والماوراتيّ. ويروي المراكشي، مؤرّخ الموحّدين، مع ذلك، أنّه رأى رسالة لابن طفيل في النفس مكتوبة بخطّ يده[٢٦]. وباستثناء هذه الرسالة لا نذكر له مصادرنا أيّ مؤلّف فلسفيّ آخر.

ويذكر القارئ أنّ **حيّ بن يقظان** هو العنوان الذي وسم به ابن سينا أحد آثاره الإشراقيّة[٢٧]. فإذا كان لهذا العوان من دلالة فليس من السهل ولا من المفيد استطلاعها. أمّا أهمّيّة الكتاب الرئيسيّة، فلعلّها - كما سيتبيّن من تحليلنا - تكمن في صيغته الأدبيّة المبتكرة، التي اعتمدها ابن سينا، ولكنّها لم تظفر بكثير من الرواج. على أنّ محتوى الكتاب عاديّ جدًّا، إذ هو في مجمله عرض عامّ للقضايا الأفلاطونيّة المحدثة التي كان الفارابي وابن سينا في الشرق، وابن باجه في المغرب قد خاضوا فيها. وأوّل عالم (غربيّ) لفت النظر إلى أهمّيّة هذا الكتاب، هو المستعرب البريطانيّ إدوارد بوكوك في القرن السابع عشر. إذ أعدّ طبعة للنصّ العربيّ مقرونة بترجمة لاتينيّة ذات عنوان دالّ، إلّا أنّه طويل، مؤدّاه: **الفيلسوف المتوحّد، أو رسالة يتبيّن فيها كيف يستطيع العقل البشريّ أن يترقّى من تأمّل المعارف الدنيا إلى المعارف العليا**. وقد ترجم هذا الكتاب إلى الإنكليزيّة والهولنديّة والألمانيّة والإسبانيّة والفرنسيّة[٢٨]، وراج رواجًا واسعًا في

(٢٥) المعجب، ص ١٧٢.
(٢٦) المصدر نفسه.
(٢٧) راجع أعلاه، ص ٢٥٠.
(٢٨) Gauthier, *Ibn Thofail*, pp. 44 f.

بعض الأوساط. وقد يطرح السؤال أحيانًا عمّا إذا كان دانييل ديفو، مؤلّف روبنسون كروزو (١٧١٩) قد اطّلع على ترجمة بوكوك **للفيلسوف المتوحّد**. إلّا أنّ السؤال مجرّد فضول علميّ، لأنّ الشبه بين الكتابين لا يعدو الشكل الأدبيّ إلّا قليلًا.

أغراض قصّة «حيّ بن يقظان»

ومن الخصائص الرئيسيّة لهذه الرواية الفلسفيّة، محاولة المؤلّف أن يثبت أنّ المتوحّد، متى أدرك الحقيقة عن طريق العقل الطبيعيّ، استطاع أن يتبيّن سرّ الاتّفاق بين الفلسفة والعقيدة أو العقل والوحي، وذلك عن طريق التداول مع أقرانه من البشر. فقد كان هذا الموضوع كما رأينا، من القضايا الرئيسيّة في الأفلاطونيّة المحدثة الإسلاميّة التي كان الأمراء الموحّدون حريصين بوجه خاصّ على إثباتها بالأدلّة.

يذكر المؤلّف في تمهيده لقصّة حيّ بن يقظان أنّ غرضه منها هو غرض «الحكمة المشرقيّة» التي بسطها ابن سينا، والتي تعود آخر الأمر على ما يرى ابن طفيل إلى الصوفيّة. وفي زعمه أنّ الذي يميّز الفلاسفة عن المتصوّفة هو أنّ أولاء يزعمون أنّ الإشراق الصوفيّ يبلغ عن طريق النظر وحسب، في حين أنّ النظر أقصى ما يفضي بنا إلى عتبة تلك التجربة الصوفيّة (أو الذوق) التي هي جوهر الصوفيّة الحقّة. وفي عرفه أنّ ابن باجه نفسه قد قصّر عن بلوغ هذه المرتبة[٢٩].

ولكي يصف المؤلّف هذه الحال التي لا يمكن التعبير عنها بالكلام العاديّ يلجأ إلى التلميح، وهو صيغة أنسب، لأنّها أقلّ من التفسير المباشر تعيينًا وتصريحًا.

(٢٩) حيّ بن يقظان، ص ١٠.

نشأة حيّ ومكتشفاته الأولى

تدور أحداث هذه القصّة في جزيرة نائية واقعة في المحيط الهنديّ. ويلعب الدور الرئيسيّ فيها حيّ بن يقظان. وهو طفل تولّد تلقائيًّا من غير أمّ وأب، على تلك الجزيرة[٣٠]، فتعهّدته ظبية فقدت طلاها وأرضعته حتّى اشتدّ عوده وأصبح قادرًا على مجاراة البهائم في عدوها. ومع أنّه عاش عيشة البهائم، فقد لاحظ أنّ جلده عار من الوبر، وأنّه مجرّد من الصياصي الطبيعيّة، (كالقرون والأنياب)، التي كانت تلك الوحوش مسلّحة بها للدفاع عن النفس. وعندما بلغ السابعة اتّخذ لنفسه رداء من أوراق الشجر وجلود الحيوان، يحميه من العوادي. وما لبثت الظبية التي أرضعته أن ماتت، فحزن عليها حزنًا عظيمًا، وراح يفكّر في سرّ الموت. وبدا له على أثر عمليّة تشريح بدائيّة أنّ سبب الموت هو خلل يلحق بالقلب فيؤدّي إلى خروج الروح منه، وهي مبدأ الحياة فيه. ولكنّه لاحظ أنّ الموت لم يقترن بأيّ خلل جسديّ ملحوظ، فاستنتج أنّه نتيجة انحلال العلاقة بين الروح والجسد. وهكذا اكتشف حيّ طبيعة الحياة.

إكتشاف عالم الطبيعة

أمّا اكتشاف حيّ الرئيسيّ الثاني فكان النار، التي رآها مرتبطة بمبدأ الحياة. وكانت اكتشافاته التجريبيّة الأخرى هي استعمال الأدوات، والتناظر العضويّ بين النبات والحيوان، على اختلاف مراتبها أو أنواعها، وحركة العناصر، إلى أعلى وإلى أسفل. ومن هذه الملاحظات الحسّيّة استطاع أن يرقى إلى اكتشاف العالم الروحانيّ. فلاحظ أوّلًا، أنّ كلّ موجود يتركّب من عنصرين: الجسميّة وصورة الجسميّة. وبالنسبة إلى الكائنات الحيّة، تبيّن له أنّ هذه الصورة عبارة عن النفس، وهي مبدأ الحياة، وأنّها لا تدرك بالحسّ، بل بالعقل وحسب. وتبيّن له ثانيًا عن طريق الاستدلال، أنّ مرتبة كلّ طبقة من الكائنات الحيّة في سلّم الحياة تتوقّف على تعدّد القوى النفسيّة التي

(٣٠) يميل المؤلّف إلى قبول نظريّة «التولّد التلقائيّ» هذه، لكنّه يورد رواية أخرى تولّد حيّ بحسبها من زواج سرّيّ تمّ بين أميرة وقريب لها في جزيرة مجاورة (حيّ، ص ٢١).

تختصّ بها[٣١].

ولمّا بلغ حيّ الثامنة والعشرين، استطاع أن يرقى إلى إدراك عالم الأفلاك الذي لا يلحقه كون أو فساد؛ وأن يقرّ بضرورة وجود صانع له، أمّا بالنسبة إلى زمان العالم بجملته، فلم يستطع أن يخلص إلى نتيجة: أهو محدث أم قديم. إلّا أنّه أدرك على غرار ما أثبته موسى ابن ميمون والقدّيس توما الأكوينيّ في ما بعد، أنّ مشكلة قدم العالم أو حدوثه منفصلة كلّيًّا عن دلائل وجود سبب أوّل للعالم[٣٢]، أي أنّنا سواء افترضناه قديمًا أو حادثًا فلا بدّ له من صانع.

إكتشاف السبب الأوّل

فلمّا تأمّل حيّ في ما يتّسم به العالم بجملته من بهاء ونظام استقرّ في روعه أنّ هذا السبب لا بدّ أن يكون كاملًا، عليمًا، مختارًا، جوادًا وجميلًا؛ أي أنّه متّصف بجميع الكمالات التي نشاهدها في العالم وخال من جميع النقائص. وكان حيّ قد بلغ آنذاك سنّ الخامسة والثلاثين من عمره، فأخذ يفحص عن السبيل الذي مكّنه من إدراك هذا الموجود الواجب المفارق للهيولى من كلّ وجه. فتبيّن له أنّه لم يدركه بواسطة أي من الحواس أو القوى الجسمانيّة، بل بواسطة النفس، التي تباين الجسد كلّ المباينة، والتي تنزل بمنزلة «حقيقة ذاته»[٣٣]. وهذا الاكتشاف فتح عينيه على سموّ النفس وبهائها وامتيازها على العالم المادّيّ بجملته، واستقلالها عن جميع أحوال الكون والفساد التي تلحق بالجسم وحسب. كذلك تبيّن له أنّ غبطة النفس الأخيرة منوّطة بإدراك صلتها بواجب الوجود، وبإقبالها على مشاهدة ذلك الموجود الذي يجب اعتباره الغرض الأقصى للإدراك[٣٤].

---

(٣١) حيّ، ص ٤١ وما يلي.

(٣٢) حيّ، ص ٥٥. قارن: Fakhry, «Antinomy of Eternity of the World», *Le Muséon*, XVI (1953), 143 f.

(٣٣) حيّ، ص ٦٠ و٦٧ إلخ.

(٣٤) حيّ، ص ٦٣.

التسامي إلى السبب الأوّل

وبهذا الضرب من التأمّل الذاتي الذي أفضى بحيّ إلى إدراك روحانيّة هذه النفس، استطاع إدراك الشبه الذي يصله: (أ) بعالم الحيوان، لما له من الغرائز والقوى الحيوانيّة، و(ب) بعالم الأجرام السماويّة، من جرّاء ما فيه من روح هي فيها أيضًا، و(ج) بواجب الوجود، بحكم شرف نفسه ومفارقتها للمادّة. والنتيجة العمليّة التي انتهى إليها هي أنّ له في هذا العالم غايات ثلاثًا. فبالنسبة إلى الجانب الجسمانيّ أو الحيوانيّ من طبيعته، يترتّب عليه أن يرعى جسده ويعنى بحاجاته الضروريّة، ولكن فقط بمقدار ما يعينه ذلك على بلوغ غايته القصوى، وهي مشاهدة الحقّ. إلّا أنّه أدرك أنّ في هذا الضرب من المشاهدة (أي الضرب النظريّ)، لا تغفل النفس عن ذاتها، فمشاهدتها بالتالي ليست تامّة أو محضة. فمَن شاء أن يبلغ مرتبة هذه المشاهدة المحضة، فعليه أن يغفل عن ذاته بالكلّيّة، وعندها تتلاشى وتضمحلّ شأن كلّ شيء آخر، ولا يبقى في الوجود، إلّا الحقّ الواحد الواجب الوجود[٣٥].

حال الفناء والمشاهدة

فالغاية القصوى التي يطلبها المريد الساعي وراء الحقّ هي إذن فناء الذات أو اتّحادها بالله، هذا الفناء الذي اعتبره الجنيد ذروة التجربة الصوفيّة[٣٦]. وعلى المريد، لكي يبلغ هذه المرتبة، أن يتأمّل في صفات الله الإيجابيّة والسلبيّة. ولما كانت «الصفات الإيجابيّة» ترجع إلى الوحدانيّة، أو وحدة الذات والصفات فيه، فمعرفة الله الحقّة عبارة عن إدراك هذه الوحدانيّة المطلقة. ولما كانت «الصفات السلبيّة» تلتقي جميعها في تنزّهه عن الجسمانيّة، فكلّ معرفة مبنيّة عليها ناقصة دومًا. فإدراك ما هو جسمانيّ، نظير إدراك المدرك لذاته، لا بدّ من أن يقوم عقبة في وجه إدراك ذلك الموجود الذي «ليس كمثله شيء». فعندما تتلاشى ذات العارف وعالم الموجودات الجسمانيّة برمّته، ويرقى إلى مرتبة يدرك عندها أنّه

(٣٥) حيّ، ص ٦٩.
(٣٦) راجع أعلاه، ص ٣٧١.

ليس في الوجود إلّا الواحد الحقّ، يتاح له أن يشاهد «ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر»[٣٧]. وهذه الحال العليا هي ضرب من السكر، حمل بعضهم على التوهّم أنّ ذاته هي عين ذات الحقّ[٣٨]، الذي هو موضوع مشاهدته. إلّا أنّ حيًّا نجا من الوقوع في هذه التجربة برحمة من الله ولطف منه.

تجلّي وحدة الوجود

يتوفّر ابن طفيل، شأن عامّة المتصوّفة، على ذكر هذه الحال من «الفناء التامّ» التي لا يفي بها وصف. لكنّه مع ذلك لا يمتنع عن وصفها على سبيل المجاز والتلميح، مع أنّه اعتبرها فوق طور العقل[٣٩]. وهو يصف رؤيا حيّ بعبارات هي مزيج غريب من الأفلاطونيّة المحدثة والتصوّف، تحكي من عدّة وجوه عبارات الغزالي. ولدى بلوغ حيّ هذه المرتبة من الفناء التامّ (التي نعم فيها على ما يبدو بمقام الكشف الصوفيّ) استطاع أن يشاهد الفلك الأقصى، ومعه «ذات بريئة عن المادّة»، كما يقول، «ليست هي ذات الواحد الحقّ، ولا هي نفس الفلك، ولا هي غيرهما»[٤٠]. وهذه الذات تشبه انعكاس الشمس في مرآة صقيلة، ولكنها ليست الشمس ولا المرآة. ثمّ شاهد حيّ فلك الكواكب الثابتة وذاته، ففلك زحل فالكواكب التي تليه والذات التي تقابل كلًّا منها، وأخيرًا فلك عالم الكون والفساد والذات الخاصّة به. وكلّ من هذه الذوات كانت تشعّ بهاء ولذّة، وكانت جميعها، كما كانت ذات الفلك الأقصى، مستغرقة في تسبيح ذات الواحد الحقّ وفي تأمّلها. ثمّ شاهد مثالًا بريئًا عن المادّة لذاته هو، وقد انعكست ألوف المرّات في الذوات التي كانت متّحدة أصلًا بأجسامها. وكانت بعض هذه الذوات، على غرار ذاته هو، تشعّ بالبهاء واللذّة، بينما بدا البعض الآخر كانعكاسات ملتوية في مرايا صدئة. والواقع أنّ

---

(٣٧) الإشارة هنا إلى غلاة الصوفيّين الذين قالوا بالحلول أو عين الجمع، شيمة البسطامي والحلّاج.

(٣٨) حيّ، ص ٧٩.

(٣٩) المصدر السابق.

(٤٠) حيّ، ص ٨٨.

الذي شاهده حيّ إنّما هو طرف من العالم العقليّ لدى الأفلاطونيّة المحدثة.

أبسال في جزيرة حيّ

في ختام هذه الرواية يعرض ابن طفيل للقضيّة الثانية الكبرى من قضايا الأفلاطونيّة المحدثة الإسلاميّة، أعني قضيّة الوفاق بين العقل والوحي، أو بين الفلسفة والدين. فهو يروي أنّه كان في جزيرة مجاورة قوم أخذوا بإحدى الملل الصحيحة المتواترة عن أحد الأنبياء القدماء، وكان من أتباعها فتيان فاضلان هما أبسال وسلامان. كان أبسال أشدّ غوصًا على باطن الشريعة، بينما اكتفى سلامان بمدلولها الظاهر فوقع بينهما الخلاف. ولمّا سمع الأوّل بخبر الجزيرة التي نشأ عليها حيّ، عزم على السفر إليها كي يعتزل الناس وينقطع فيها إلى العبادة والصلاة، ولم يكن يعلم بوجود حيّ فيها. وذات يوم شاهده عن كثب، فلم يشأ أن يقلق راحته. أمّا حيّ فلم يدر أيّ نوع من الحيوانات هو. وبعد فترة قصيرة التقيا وتعارفا وتوثّقت عرى الصداقة بينهما، وتولّى أبسال تعليم حيّ الكلام، حتّى إذا أتقنه أخذ يصف لأبسال مشاهداته واكتشافاته، لا سيّما الصوفيّة منها. فدهش أبسال من ذلك دهشة عظيمة، وأدرك عندها أنّ أخبار الشريعة عن الملائكة والأنبياء والنعيم والجحيم هي مثالات حسّيّة للحقائق الروحيّة التي انكشفت لحيّ بالسليقة. وأدرك حيّ من جهته أنّ كلّ ما أخبره به أبسال عن التنزيل والفرائض الدينيّة يوافق ما شاهده هو، فلم يسعه إلّا التصديق بكلّ ما سنّه النبيّ من شرائع وأيّده بصدق رسالته[٤١].

إلّا أنّه بقي في نفسه مسألتان كان يتعجّب منهما وهما: (أ) لمَ لجأ النبيّ في شريعته إلى هذه التمثيلات الحسّيّة في وصفه «للعالم الإلهيّ» دون أن يصرّح بها في مخاطبته للناس، فأوقعهم في شيء عظيم من التجسيم؟ (ب) ولمَ رسم هذه الفرائض والعبادات وأباح اقتناء الأموال وطلب ملذّات المأكل والمشرب، حتّى أقبل الناس على هذه الأباطيل؟

(٤١) حيّ، ص ٨٨.

حيّ في جزيرة أبسال

ينطوي هذان السؤالان، كما يلاحظ المؤلِّف، على سوء تفاهم خطير. فقد افترض حيّ خطأً أنّ جمهور الناس جميعًا من ذوي الفطر الفائقة. إلّا أنّه لم يلبث أن أدرك أنّهم من البلادة والجهل بمنزلة الأنعام. فتحرّكت فيه الشفقة نحوهم وعزم على الذهاب إليهم وإيضاح الحقّ لهم. فعرض الأمر على أبسال الذي وافق على مرافقته، فأبحرا إلى جزيرة أبسال الذي عرّفه على بعض من أصحابه ممَّن امتازوا عن سائر سكّان تلك الجزيرة بالفطنة أو المرتبة.

وكان سلامان، وهو أحدهم، قد أصبح رئيسًا للجزيرة، فبدأ حيّ في تعليمه. إلّا أنّ هذا الداعية من دعاة الظاهر لم يبدِ استعدادًا كافيًا للإصغاء إلى تأويلات حيّ الباطنيّة والصوفيّة. أمّا الآخرون الذين كانوا منغمسين في الملاذ والمشاغل الدنيويّة، فقد كانوا أسوأ حالًا. فتحقّق حيّ تدريجيًّا أنّ سعيه في تعليمهم وهدايتهم بلا جدوى، ما دام جلّهم لا يمتازون عن الانعام. لذا كان الشارع على حقّ حين خاطبهم باللغة الوحيدة التي يفهمونها، أي لغة التمثيل والمجاز الحسّيّين. وكان حيّ إذ ذاك قد اعتبر بما رأى، فاعتذر من سلامان ورفاقه وأقرّ بخطأه في حثّهم على التماس المعنى الباطن للشريعة. وكانت وصيّته الوداعيّة أنّه لا حرج عليهم إن هم استمرّوا على ما درجوا عليه من التزام حدود الشرع الظاهرة. فقد أدرك هو وأبسال أنّ ذلك السبيل هو آمن ما يمكنهم انتهاجه من السبل، فإذا تنكّبوا عنه كانوا لا محالة من الهالكين. وهكذا ودعاهم وانصرفا عنهم بشيء من خيبة الأمل، وعادا إلى جزيرتهما حيث استأنفا العبادة في عزلتهما. وإذ عجزا عن كسب أولئك الذين تمسّكوا «بظاهر» الحقيقة الشرعيّة، علمًا أنّه لم يبق لهما إلّا الانقطاع إلى التأمّل في تلك الحقيقة العسيرة المنال، على الوجه الوحيد اللائق بذوي «الفطر الفائقة».

عقم مساعي التوفيق

وهكذا يبسط ابن طفيل قضيّة الاتّفاق بين الفلسفة والدين في إطارها الأفلاطونيّ المحدث. على أنّ قارئ حيّ بن يقظان، وإن لم يشكّ بإخلاصه أو

إخلاص أسلافه، لا يستطيع التغلّب على الشعور بأنّ في الأمر شيئًا من التلبيس. فالحقيقة الدينيّة والحقيقة الفلسفيّة اللتان عمل هؤلاء بذلك الحذق على التوفيق أو التقريب بينهما، ليستا بالطبع من معدن واحد. فكما يتبيّن من سيرة حيّ، وهو الناطق الأوّل باسم الحقيقة الفلسفيّة، تصبح هذه الحقيقة التي يتوصّل إليها المرء عن طريق المشاهدة أو التفكير الطبيعيّين الحقيقة الوحيدة اللائقة بذوي الفطر الفائقة. أمّا الحقيقة الدينيّة، فهي على عكس ذلك، من شأن الجمهور الذين ينبغي لهم أن لا يطمعوا بأكثر من معرفة ظاهريّة أو شكليّة لهذه الحقيقة الأصيلة. وهكذا يضع ابن طفيل اللمسات الأخيرة على هذا المذهب الرفيع القائل بطبقة متفوّقة من طلبة الحقيقة المحظوظين، الذين يستحقّون وحدهم نعمة الإشراق أو الاصطفاء الإلهيّين، تمامًا كما حاول ابن باجه من قبل أن يثبت.

الفصل الثالث

إبن رشد والدفاع عن المشّائيّة

من ابن سينا إلى ابن رشد

في مطلع القرن الحادي عشر كان ابن سينا قد أصبح حامل لواء الفلسفة اليونانيّة في المشرق الإسلاميّ. وكانت حملة الغزالي على الأفلاطونيّة المحدثة قد عرّضت وضع الفلسفة للخطر الشديد، إلّا أنّ التطوّرات الفكريّة بعد ابن سينا، إن في الفلسفة أو في علم الكلام، أثبتت طاقة تلك النزعة العقليّة على البقاء، وهي النزعة التي كانت قد أعطت النظرة الإسلاميّة إلى الكون بعدًا جديدًا. وقد عانى أرسطو، وهو الذي كانت الحرب قد أعلنت تحت لوائه، البلاء الأكبر. فقط خلط المؤرّخون والفلاسفة، كما ردّدنا مرارًا، بينه وبين أفلوطين، وقرّبوا بينه وبين أفلاطون، واعتبروه تلميذًا لهرمس، بل نادوا به كشيخ موحّد جليل. فلا غرو إذن أن يكون مذهبه الصحيح قد بقي سرًّا مغلقًا أو كاد، حتّى أواخر القرن الثاني عشر، وهو العصر الذي شهد ظهور أوّل وآخر أرسطوطاليّ بارز على المسرح الفلسفيّ في الإسلام، أعني ابن رشد القرطبيّ، الذي دعاه المؤلّفون اللاتين في العصور الوسطى بـ Averroes.

معالم حياة ابن رشد

كان أبو الوليد محمّد بن أحمد بن رشد المولود سنة ١١٢٦ ينتمي إلى أسرة

من أعرق الأسر الأندلسيّة وأبعدها شأوًا في الفقه والقضاء. وقد كانت ثقافته من النوع التقليديّ الذي كان يدور خاصّة على علوم اللغة والفقه والكلام. إلّا أنّ براعته تجلّت باكرًا، كما يتبيّن من اتّصاله بابن زهر، وهو من أعلام الطبّ في زمانه، ومن تأليفه سنة ١١٦٩ لكتاب **الكلّيّات**، وهو أحد المؤلّفات الكبرى في الطبّ. أمّا ثقافته الفلسفيّة، فما ورد عنها في المصادر قليل، إلّا أنّ الأدلّة الداخليّة تثبت قطعًا أنّ أستاذيه الرئيسيّين كانا ابن باجه وابن طفيل. بل إنّ ابن رشد مدين لابن طفيل، كما مرّ، بتقديمه سنة ١١٦٩ للخليفة أبي يعقوب يوسف الذي توفّر على رعاية الفلسفة والعلم، كما أشرنا سابقًا[٤٢].

إبن رشد في بلاط الموحّدين

يورد المؤرّخ عبد الواحد المراكشي، نقلًا عن أحد تلامذة ابن رشد، رواية عن هذا اللقاء مع الخليفة[٤٣]، وهي أنّ ابن رشد ما أن وفد على الخليفة حتّى ابتدره بالسؤال عن مشكلة أزليّة العالم العويصة. فأصيب الفيلسوف بالذهول والارتباك، إذ لم يكن يدري مبلغ اهتمام الخليفة بالفلسفة، ولا ما اتّفق عليه مع ابن طفيل بشأنه. وكما تبيّن له في ما بعد، فقد كان الخليفة قد شكا لابن طفيل من استعصاء كتب أرسطو، واستشاره في أمر شارح لها. وكان لهذا اللقاء مع الخليفة نتيجتان: تعيين ابن رشد قاضيًا على أشبيليه، وإقدامه، نزولًا عند رغبة الخليفة، على تفسير كتب أرسطو وتلخيصها. إلّا أنّ ابن رشد عاد إلى قرطبة بعد ذلك بسنتين، حيث تولّى منصب قاضي القضاة، وهو منصب كان والده قد تولّاه قبله[٤٤]. وفي سنة ١١٨٤ الحقّ بالبلاط المراكشي خلفًا لابن طفيل كطبيب الخليفة الخاصّ.

نكبة ابن رشد ووفاته

لمّا توفّي أبو يعقوب سنة ١١٨٤ وخلفه ولده أبو يوسف الملقّب بالمنصور،

(٤٢) راجع أعلاه، ص ٤١١.
(٤٣) راجع المعجب في أخبار المغرب، ص ١٧٤.
(٤٤) Gauthier, *Ibn Rochd (Averroes)*, p. 4

لم يطرأ على مكانة ابن رشد في البلاط أيّ تغيير. إلّا أنّ الخليفة لم يلبث بعد نحو عشر سنوات أن نقم على ابن رشد، أمّا استجابة للجمهور الذي نادى بتكفيره، أو لاستيائه الشخصيّ منه لتبذّله في الحديث معه. فأمر بإحراق كتبه، وأبعده إلى اليسانه، وهي مدينة صغيرة واقعة إلى الجنوب الشرقيّ من قرطبة، مع عدد من المشتغلين بالفلسفة والعلوم. وفي الوقت نفسه أصدر أمرًا بحظر تدريس هذه المواضيع، إلّا أنّ محنة ابن رشد لم تدم، إذ رضي الخليفة عنه «وجنح إلى تعلّم الفلسفة»، كما يقول المراكشي[٤٥]، وتوفّي ابن رشد سنة ١١٩٨ وهو في الثانية والسبعين من العمر.

إنتاج ابن رشد

كان إنتاج ابن رشد الفلسفيّ من الضخامة والتنوّع بمنزلة إنتاج كبار فلاسفة المشرق. إلّا أنّ إنتاجه هذا يتميّز بأمرين عن إنتاج العلَمين المشرقيّين، الفارابي وابن سينا، نذّيه الوحيدين في ديار الإسلام، هما دقّته في تفسير نصوص أرسطو، وأمانته في معالجة موضوع الصلة بين الفلسفة والشريعة. ولا بدّ من ذكر أمر ثالث هو أنّه لم يتولّ قطّ فيلسوف بارز عداه منصب قاضٍ، أو يضع مصنّفات في علم الفقه. فقد نسب إليه مصنّفان من هذا النوع على الأقلّ، أحدهما **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** وهو موجود. أمّا مؤلّفاته الطبّيّة، فمع أنّها تقع خارج نطاق هذه الدراسة، فهي جديرة بالتنويه. فإذا استثنينا كتاب **الكلّيّات** الذي وصل إلينا مع عدد من الرسائل الطبّيّة المبتكرة، فإنّ معظم المؤلّفات الطبّيّة الأخرى عبارة عن تلاخيص لكتب جالينوس الفيلسوف والطبيب الإسكندرانيّ، الذي عاش في القرن الثاني، والذي سبقت الإشارة مرّات إلى أثره في الفلسفة العربيّة.

شروح ابن رشد وتلاخيصه

إنّ القول الشائع إنّ ابن رشد هو الذي استحدث أسلوب التفسير[٤٦] مع أنّه

(٤٥) المعجب في أخبار المغرب، ص ١٧٥، وابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ج٢، ص ٧٦. قارن: Gauthier, *Ibn Rochd*, pp. 9 f.

(٤٦) راجع مثلًا: Rénan, *Averroes et l'averroïsme*, pp. 59 ff.و Gauthier, *Ibn Rochd*, p. 16.

قول ينبغي إغفاله اليوم، فممّا لا ريب فيه أنّ ابن رشد أعظم شراح العصور الوسطى الذين استغلّوا هذا الأسلوب، قبل القدّيس توما الأكويني. فهذا الأسلوب شديد الشبه بأسلوب التفسير القرآنيّ، وقد استعمله الفارابي مرارًا في شروحه المنطقيّة على كتب أرسطو وجرى ابن سينا عليه، إلى حدّ ما، في كتاب **الإنصاف**[٤٧].

وضع ابن رشد ثلاثة أنواع من الشروح على كتب أرسطو، تعرف عامّة بالكبرى والوسطى والصغرى. ولئن صحّ ما قيل من أنّ ابن رشد ألّف شروحًا على جلّ كتب أرسطو فضلًا عن **جمهوريّة أفلاطون** و**إيساغوجي فرفوريوس**، فإنّ الكتب الأرسطوطاليّة الوحيدة التي ألّف عليها شروحًا كبرى ووسطى وصغرى هي: **السماع الطبيعيّ** وما بعد الطبيعة وفي النفس وفي السماء والتحليلات الثانية (أو كتاب البرهان)[٤٨]. على أنّ التمييز بين الشرح الأكبر والأوسط ليس سهلًا دائمًا، أمّا **الجوامع** أو **التلاخيص**، فهي مختصرات تشبه جوامع ثامسطيوس وجالينوس والإسكندر الأفروديسيّ باليونانيّة.

مؤلّفات ابن رشد المبتكرة

ألّف ابن رشد إلى جانب هذه الشروح طائفة من المؤلّفات المبتكرة، كان غرضه منها إظهار مدى انحراف الفارابي وابن سينا عن مذهب أرسطوطاليس الأصيل، تناول في أحدها «التعريف بجهة نظر أبي نصر في كتبه الموضوعة في صناعة المنطق التي بأيدي الناس وبجهة نظر أرسطوطاليس فيها»، وفي آخر «ما خالف أبو نصر لأرسطوطاليس في كتاب **البرهان** من ترتيبه وقوانين البراهين والحدود». بينما تعرض طائفة أخرى من المؤلّفات المشائيّة لابن سينا. ويبدو

(٤٧) وصلتنا مقتطفات هامّة من هذا الكتاب. راجع بدوي، **أرسطو عند العرب**، ص ٢٢-٧٤. أمّا بالنسبة إلى الفارابي فراجع مثلًا شرح الفارابي لكتاب أرسطوطاليس في العبارة، بيروت، ١٩٦٠.

(٤٨) إذا أردت لائحة بسائر الشروح فراجع: Wolfson, «Revised Plan...», *Speculum*, XXXVIII (1963), 90 f.

أنّه أورد في «كتاب في الفحص عن مسائل وقعت في العلم الإلهيّ في كتاب الشفاء لابن سينا» خلاصة مآخذه الرئيسيّة على ابن سينا في الإلهيّات، ممّا يمكن استنباطه من كتبه التي وصلتنا. وقد تطرّق في رسالة أخرى إلى «الردّ على ابن سينا في تقسيمه الموجودات إلى ممكن على الإطلاق، وممكن بذاته واجب بغيره وإلى واجب بذاته». يضاف إلى هذه المؤلّفات إشاراته المستفيضة إلى الفارابي وابن سينا في الشروح وفي تهافت الفلاسفة وفي الرسالتين الكلاميّتين: فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلّة.

والواقع أنّه يمكن قسمة مؤلّفات ابن رشد إلى ثلاثة أقسام: (أ) شروحه لمؤلّفات أرسطو وتفاسيره لآرائه، (ب) نقده للفارابي وابن سينا باسم الأرسطوطاليّة الصحيحة، التي شوّهاها أو قصّرا عن فهمها، على ما اعتقد؛ (ج) تدليله على الاتّفاق الجوهريّ بين الفلسفة إذا فهمت على وجهها الصحيح، والشريعة إذا أوّلت تأويلًا قويمًا.

دور الفاعل في الفكر الفلسفيّ

لقد درج مؤرّخو الفلسفة الوسيطة، حتّى الآن، على دراسة ابن رشد «كشارح»، وبالتالي على إبراز دوره في تفسير فلسفة أرسطوطاليس. إلّا أنّ مكانة هذا الفيلسوف في تاريخ الفكر الإسلاميّ مختلفة اختلافًا جذريًا. ولقد نشأ من جرّاء ذلك خطأ في تقدير فحوى فلسفته يوجب الأسف، فأدّى ذلك إلى إبرازه، من جهة، كزعيم لثورة لاتينيّة على سلطة الكنيسة الرسميّة، وكأنّه سيجر دي برابان مسلم، ومن جهة ثانية كزعيم لتيّار عقليّ جديد بين اليهود في إسبانيا وجنوبيّ فرنسا. كان من شأن هذه النظرة فضلًا عن ذلك، صرف الأذهان عن دوره الفعّال في معالجة مشكلة التقريب بين الفلسفة والشريعة، التي تجلّت فيها على ما يبدو، أعمق التزاماته العقليّة، ممّا عمل بالتالي على «تأميم» هذا الفيلسوف، إذا صحّ القول.

بالطبع، لا نريد هنا الانتقاص من دور ابن رشد في تفسير فلسفة أرسطو. فهو في هذا المجال يقف في طليعة ذلك الرعيل من العلماء العالميّين الذين

برهنوا ابتداء من ثيوفراسطس، ومرورًا بالفارابي حتّى القدّيس توما الأكويني، بحكم توفّرهم جميعًا على دراسة أرسطو، على وحدة البشر الفلسفيّة. ولكن لا ينكر أنّنا إذا تغافلنا في غمرة هذا التأييد، عن اهتماماته العقليّة الحيويّة، وعن مكانته في مراحل الفكر الإسلاميّ، نكون قد أسأنا إليه إساءة بالغة.

إبن رشد في الفكر اليهوديّ

من العوامل التي أدّت إلى «أمميّة» ابن رشد ظرف تاريخيّ هامّ هو أنّه بظهور الأرسطوطاليّة في أوروبّا الغربيّة، في أواخر القرن الثاني عشر، اتّجه النظر إليه كملم غير منازع بين اليهود والمسيحيّين. فالإكبار الذي كان يكنّه له موسى بن ميمون (ت ١٢٠٤) وتلميذه يوسف بن يهودا أدّى إلى اشتهاره بين اليهود كمفسّر أرسطوطاليس الأعظم. وقبل نهاية القرن الثاني عشر، كانت مؤلّفات ابن رشد تقرأ بالعربيّة بين العلماء اليهود الذين كانت ثقافتهم الفلسفيّة، كما يقول رينان، «انعكاسًا للثقافة الإسلاميّة ليس إلّا»[٤٩]. غير أنّ تشرّد اليهود في مطلع القرن الثالث عشر، ما وراء جبال البيرينه وعلى ساحل البحر المتوسّط، اقتضى أن تترجم مؤلّفاته إلى العبرانيّة. وقد كان موسى بن طبون، ويعقوب بن أبا ماري، وسمعان أناطولي، وسليمان بن يوسف بن أيّوب، وزكريّا بن اسحق، ويوسف بن ماخي، أشهر تراجمته في القرن الثالث عشر. أمّا في القرن الرابع عشر فقد شمل هؤلاء كالونيم بن كالونيم، وكالونيم بن تودروس، وصموئيل بن يهودا بن مشولان[٥٠]. ومن مميّزات القرن الرابع عشر قيام طائفة كبرى من الشروح على شروح ابن رشد[٥١].

إبن رشد في الفكر اللاتينيّ

لم يكن الطور اليهوديّ إلّا المرحلة الأولى في هجرة ابن رشد غربًا.

(٤٩) *Averroès et l'averroïsme* p. 173.
(٥٠) *Ibid.* pp. 186 f.
(٥١) *Ibid.* pp. 193 f.

فبحكم الصلات الثقافيّة الوثيقة بين اليهود والمسيحيّين وشيوع الإلمام باللغة العبرانيّة شيوعًا حسنًا في أوروبّا الغربيّة، كما يتبيّن من سيرة بعض العلماء، كروجر بيكون (ت ١٢٩٤) وريموند مارتين (ت بعد ١٢٨٤)، تحسّنت جدًّا الترجمات اللاتينيّة للمؤلّفات الفلسفيّة العربيّة، في مطلع القرن الثالث عشر وقد تمّت في الغالب بطريق العبريّة. فبين سنتي ١٢١٧ و١٢٣٠ ترجم ميخائيل الإسكتلنديّ إلى اللاتينيّة شروح ابن رشد على السماء والعالم وفي النفس، والكون والفساد، والسماع الطبيعيّ، وما بعد الطبيعة، والآثار العلويّة، فضلًا عن جوامع الحسّ والمحسوس وجوهر الجرم[٥٢]. وقد تولّى ترجمة الشروح الأخرى تباعًا عدد من العلماء الأقلّ شهرة. وبالإجمال فقد ترجم خمسة عشر من شروح ابن رشد الثمانية والثلاثين على مؤلّفات أرسطو من العربيّة إلى اللاتينيّة رأسًا في خلال القرن الثالث عشر[٥٣].

أهمّ مصادر فلسفته

ويمكن القول إنّ شروح ابن رشد، بعد ذلك، باتت جزءًا من التراث الأرسطوطاليّ في أوروبّا الغربيّة. أمّا في العالم الإسلاميّ فقلّما كان لابن رشد تلامذة أو أتباع وحتّى نقّاده، لم يكونوا في الغالب ذوي شأن يذكر. فإذا نحن استثنينا ابن تيميّة (ت ١٣٢٧)، لم نجد بينهم مَن هو بمنزلة ناقد ابن سينا الأعظم، أعني الغزالي. لكنّ أتباعه ونقّاده في الغرب يؤلّفون رهطًا بارزًا منهم: موسى بن ميمون، وسيجر دي برابان، وموسى ابن طبون، ولاوي بن جرسون، وألبير الكبير، والقدّيس توما الأكويني.

إذا شئنا أن نقف على أفكار ابن رشد المسلم في الفلسفة والدين، فأهمّ مصدر نعتمده هو ولا شكّ تهافت التهافت، وهو أحد المؤلّفات الفلسفيّة الكلاميّة العظمى. لقد وضعه على الأرجح سنة ١١٨٠، فكان خلاصة تفكيره الفلسفيّ في أعمق صوره. وقد اشتمل على نقض منظّم لمآخذ الغزالي على

(٥٢) المرجع السابق، ص ٢٠٥ إلخ. و: Wolfson, «Revised Plan», p. 92.
(٥٣) اللائحة جاءت في wolfson أعلاه.

الفلسفة اليونانيّة العربيّة. وهو فضلًا عن ذلك عرض فذّ لأعمق أفكار مؤلّفه.

وكان الغزالي، كما يذكر القارئ، قد ساق حملته الشعواء على الفارابي وابن سينا، وهما في رأيه المفسّران الإسلاميّان المقدّمان بين شارحي أرسطو. أمّا ابن رشد فبدلًا من أن يدافع عن هذين الفيلسوفين المسلمين، كثيرًا ما كان يكتفي بإظهار مدى انحرافهما عن تعليم أرسطو الأصيل، أو صحّة أدلّة الغزالي من الناحية المنطقيّة. لقد تمكّن بدرسه العميق وتحليله الدقيق لنصوص أرسطو، من أن يبيّن مدى ذلك الانحراف، بأدقّ ممّا استطاعه أي فيلسوف مسلم آخر، وأن يردّ القضايا التي كانت تفصل بين الفلاسفة والمتكلّمين الإسلاميّين إلى عناصرها الجوهريّة. إنّ بعض هذه القضايا قد بسطت بإسهاب أوفى في بعض شروحه الكبرى، كالسماع الطبيعيّ وما بعد الطبيعة ممّا هي في التهافت، إلّا أنّنا لا نجد في أيّ كتاب من كتبه عرضًا أوقع وأنصع لهذه القضايا من العرض الوارد في هذه الرائعة من روائع النقاش الفلسفيّ.

وحدة الحقيقة بين الفلسفة والشريعة

وقبل أن نتطرّق إلى موقف ابن رشد من حملة الغزالي على ابن سينا، يقتضي أن نفحص، بشيء من التفصيل، عن مأثرته الهامّة في ميدان التوفيق بين الفلسفة والشريعة. فقد كانت هذه المسألة منذ عهد الكندي إحدى المسائل الكبرى التي أثارت حفيظة المتكلّمين ضدّ الفلاسفة وألقت ظلًّا قاتمًا على نزعة التفلسف في البلاد الإسلاميّة. على أنّ ابن رشد استحدث أسلوبًا كلاميًّا صارمًا فاق أسلوب أي من أسلافه دقّة، تمكّن به من معالجة هذه المسألة معالجة فعّالة.

كانت نقطة الانطلاق في هذا الأسلوب النظريّة الأفلاطونيّة المحدثة المتأخّرة القائلة بوحدة الحقيقة، على اختلاف مظاهرها. وربّما كان «إخوان الصفاء» أوّل مَن روّج لهذه النظريّة في القرن العاشر، إلّا أنّها من المفترضات الأساسيّة في نظام الكندي والفارابي وابن سينا وفي المدرسة الإشراقيّة برمّتها، ولكنّها ليست مسلّمة في رأي طائفة من المفكّرين المارقين شيعة ابن الراوندي والرازي. ومن البين أنّ وحدة الحقيقة المتوارثة عن التقليد الأفلاطونيّ الهلّينيّ

المحدث، كما يتجلّى في انتقائيّة يامبليخوس ودماسقيوس وسيريانوس وسنبلقيوس، كانت السبيل المنطقيّ الوحيد الذي كان بوسع الفلاسفة المسلمين أن يبرّروا بواسطته مباحثهم الفلسفيّة ويرضوا المتكلّمين ويرووا غليل العقل التوّاق إلى الانسجام الذاتيّ.

وحدة الحقيقة في غمرة التشبيه

آثارت الآيات التي تنطوي على التشبيه والتي يحفل بها القرآن مشكلة هذه الوحدة منذ البدء. فإشارات القرآن إلى الاستواء على العرش (سورة الأعراف، الآيات ٥ و٢٠ و٥٤)، وإلى رؤية الله يوم القيامة (سورة القيامة الآية ٢٢)، إذا اكتفينا بذكر هذين الشاهدين البارزين على هذه الآيات المنطوية على تشبيه أو تجسيم، حملت علماء الكلام الميالين إلى التذرّع بأسباب العقل، منذ عهد واصل بن عطاء، على تأويل هذه الآيات تأويلًا يضمن تنزيه الله عن الجسمانيّة، دون تجريدها من مضمونها العقليّ. وهكذا أوّل المعتزلة وأتباعهم الاستواء بمعنى تفرّد الله بالملك أو الجبروت، ورؤية وجه الله بمعنى المشاهدة الصوفيّة.

أمّا الفقهاء والمفسّرون من أهل الظاهر، أمثال مالك بن أنس (توفّي ٧٩٥) وأحمد بن حنبل (توفّي ٨٥٥)، فلم تقلقهم الآيات المنطوية على التشبيه إلى حدّ يذكر. فهم بحكم إيمانهم المطلق بقدسيّة النصّ القرآنيّ وبعصمته عن الخطأ، اكتفوا بالتسليم بصحّة هذه الآيات دون أخذ أو ردّ. إلّا أنّ هذا الموقف الذي وقفوه هم وعدد من أهل الظاهر، وجرى عليه أقرانهم في العصور اللاحقة، لم يرو غليل المتكلّمين العقليّين فضلًا عن الفلاسفة، أو هو لم يرض فضولهم العقليّ. وكان ابن رشد نفسه مؤمنًا بعصمة القرآن أيضًا، إلّا أنّه لم يكن أقلّ إيمانًا بوحدة الحقيقة كقضيّة بديهيّة[٥٤]. ولم تنطو هذه القضيّة البديهيّة عنده على ضرورة التذرّع بالتأويل وحسب، بل انطوت أيضًا على الإقرار بتكافؤ الفلسفة والشريعة أو العقل والوحي، من حيث هما مصدران أوّليّان وصادقان للحقيقة

(٥٤) فصل المقال، ص ٢٦.

المطلقة. وإذا كان بعض الفلاسفة قد جنحوا بداعي إعجابهم المفرط بالفلسفة، كما جنح ابن سينا إلى التفريط بهذا التكافؤ، فإنّ بعضهم الآخر، شيمة الكندي مثلًا، لم يشكّ به قطّ. ولقد فاق ابن رشد أيّ فيلسوف مسلم آخر في إيضاح مفهوم التكافؤ هذا واستنبط منه جميع النتائج المنطقيّة التي انطوى عليها.

دلائل تكافؤ الفلسفة والشريعة

أعان ابن رشد بوجه خاصّ على اتّخاذ الموقف الصعب الذي دعوناه «تكافؤ الفلسفة والشريعة» أو «العقل والوحي» أمران: الأوّل، التمييز القرآنيّ (سورة آل عمران، آية ٥)، الذي أقرّه المفسّرون منذ عهد الطبري (توفّي ٩٢٣)، بين الآيات المتشابهات والآيات المحكمات، والثاني الافتقار إلى سلطة تعليميّة عليا في الإسلام (السني)، تنفرد بحقّ تحديد مضمون العقيدة الإيمانيّة. فالذي يفترضه الأمر الأوّل هو الإقرار بأنّ بعض الآيات المنزلة لا يمكن حملها على الظاهر، والذي يفترضه الثاني هو الحاجة إلى سلطة يسند إليها حقّ الفصل في الخلافات العقائديّة. أمّا في الإسلام الشيعيّ فقد أسند هذا الحقّ إلى الإمام، الذي كان يعتبر رئيس الأمّة الزمنيّ والروحيّ، فضلًا عن كونه المعلّم المعصوم. لذا لم يتّخذ الخلاف بين الفلسفة والشريعة شكلًا حادًّا في الأوساط الشيعيّة، ابتداء بإخوان الصفا في القرن العاشر وانتهاء بناصر خسرو في القرن الحادي عشر والشيرازي في السابع عشر.

يكشف ابن رشد، في محاولة تعيين الهيئة التي ينبغي أن تسند إليها هذه السلطة العقائديّة، عن أبرز جوانب عبقريّته. وهنا أيضًا يمدّه القرآن بالذريعة العقليّة لهذا اليقين. فالقرآن بعد أن يقول: «هو الذي أنزل عليك الكتاب»، يضيف: «منه آيات محكمات هنّ أمّ الكتاب، وأُخر متشابهات... وما يعلم تأويله إلّا الله والراسخون في العالم» (سورة آل عمران، آية ٥)، هذا على الأقلّ بحسب قراءة أصيلة وجديرة بكلّ اعتبار.

الراسخون في العلم هم الفلاسفة

ويلاحظ فورًا أنّ المشكلة برمّتها تدور على تأويل العبارة «الراسخون في

العلم». وعند ابن رشد أنّ هذه العبارة لا تتحمّل إلّا تأويلًا واحدًا، هو أنّهم الفلاسفة. وبعض حججه يقوم على أسس تاريخيّة، بينما يقوم البعض الآخر على اعتبارات نظريّة مجرّدة. فهو بناء على المنطق الأرسطوطاليّ، وعلى فهمه الخاصّ لمناهج المتكلّمين العقليّة، ينتهي إلى هذه النتيجة القاطعة. فأرسطو يميّز، كما هو معروف، في التحليلات الثانية (**كتاب البرهان** ١، ٧١ ب) وفي طوبيقا (**كتاب الجدل** ١، ١٠٠ أ-ب) بين الأدلّة البرهانيّة والأدلّة السفسطائيّة؛ ويورد في كتاب سوفسطيقا (١٦٥ ب) أشكالًا أربعة من الأقيسة السفسطائيّة هذه هي: التعليميّة، والجدليّة، والامتحانيّة، والعناديّة. ثمّ يشرح في ريطوريقا (١، ١٣٥٤أ) طبيعة القياس الإقناعيّ والخطابيّ. أمّا ابن رشد فيردّ جميع هذه الأقيسة إلى ثلاثة أشكال رئيسيّة، هي البرهانيّ والجدليّ والخطابيّ، ويعتبر القياس البرهانيّ من اختصاص الفلاسفة، والجدليّ من اختصاص المتكلّمين، والخطابيّ من اختصاص جمهور الناس الغالب[٥٥].

شروط التأويل وحدوده

ويأخذ ابن رشد على المتكلّمين، بعد اتّهامهم بضعف أدلّتهم الجدليّة، تصريحهم بأسرار التأويل التي يجب أن لا يخوض فيها المرء إلّا مع مَن هو أهل لها، وزرعهم بالتالي بذور الفتنة والشقاق بين المسلمين[٥٦]. وقد ألّف ابن رشد كتابه في **الكشف عن مناهج الأدلّة**[٥٧] لتعزيز موقفه ضدّ المتكلّمين بوجه عامّ والأشاعرة بوجه خاصّ. وقد أراد به أن يكون تكملة لكتاب **فصل المقال**، وغرضه الفحص «عن الظاهر من العقائد التي قصد الشارع (أي النبيّ) حمل الجمهور عليها»، تمييزًا لها عن تلك العقائد الفاسدة التي جرّتهم تأويلات المتكلّمين الواهية إلى الأخذ بها[٥٨]. وهو يعني بالظاهر من العقائد تلك المعتقدات الضروريّة لاكتمال إيمان المسلم ولضمان سعادته في الدارين.

(٥٥) راجع **فلسفة ابن رشد** ص ١٩ وما بعد.
(٥٦) **المرجع السابق**، ص ٢٢ وما بعدها.
(٥٧) **الكشف**، ص ٣١.
(٥٨) **المرجع نفسه**، ص ٣٠ وما بعد.

وتعيين هذه المعتقدات يتيح الفرصة لابن رشد كي يضع صيغة للإيمان الصحيح، كما يراه، ولشروط التأويل الصحيح وحدوده.

الشرط الأوّل هو أنّه ليس من اختصاص المتكلّمين (سواء عنينا بهم المعتزلة أو الأشاعرة) ولا الحشوية (وهم أهل الظاهر) ولا الباطنيّة (أي الإسماعيليّة وأصحابهم) التوفّر على وضع التأويلات الصحيحة التي يتطلّبها الإيمان الحقّ، لأنّ ذلك عنده من اختصاص الفلاسفة دون سواهم. أمّا الخوض في مآخذه الجزئيّة على كلّ من هذه الفرق، فيخرج عن نطاق هذا الكتاب، ويكفي أن نشير إلى أنّ التهمة العامّة التي يسوقها ضدّهم هي أنّ تأويلاتهم «محدثة» أو «مبتدعة»، وليس لها أساس في الكتاب والسنّة[٥٩].

والشرط الثاني هو أنّ «الكتاب» الذي يخاطب طبقات الناس الثلاث، لا الفلاسفة وحسب، يستعمل أشكال القياس الثلاثة الآنفة الذكر[٦٠]. وكلّ طبقة إنّما تبلغ من التصديق الدرجة الخاصّة بها، والتي تتطلّبها سعادة أفرادها. وذلك دليل، عند ابن رشد، على حكمة الله الذي لا يخاطب الناس إلّا بحسب مداركهم[٦١].

والشرط الثالث هو أنّ التأويل ينبغي أن يفهم على حقيقته ويطبّق تطبيقًا صحيحًا. ونعني بالتأويل، كما يقول ابن رشد، «إخراج اللفظ من الدلالة الحقيقيّة إلى الدلالة المجازيّة، من غير أن يخلّ ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز بتسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك»[٦٢]. ويكرّر ابن رشد مرارًا أنّ على الجمهور أن يكتفي بحمل الآيات القرآنيّة على ظاهرها، وأنّ التصريح «بأسرار التأويل» إثم عظيم، ارتكبه الغزالي خاصّة، والأشاعرة عامّة. وفحوى هذا القول، كما هو واضح، هو أنّ ثمّة ضربًا من الفضول الفكريّ الأثيم الذي لا يمكن أن يفضي إلّا إلى الهلاك والذي ينبغي أن

(٥٩) المرجع نفسه، ص ٣١ وما بعد.
(٦٠) الفصل، ص ٧ و١٩.
(٦١) الفصل، ص ٨، والكشف، ص ٧٩.
(٦٢) المصدر السابق، ص ٨.

يمنع عنه الجمهور بأيّ ثمن، ما داموا غير مجهّزين لإدراك معاني الوحي الباطنة بالتأويل.

مواطن التأويل وأصحابه

ولكن أين نرسم الفاصل بين ما ينبغي تأويله وما لا ينبغي؟ هذا الأمر لا يفصح عنه ابن رشد إفصاحًا تامًّا. ومع ذلك فبوسعنا أن نستنبط من مقدّماته العامّة أنّ ثمّة ثلاثة أحوال ينبغي التأويل فيها:

أ - حيث لم ينعقد الإجماع حول المدلول الشرعيّ والعقائديّ في بعض الآيات.

ب - حيث يبدو إنّ الآيات القرآنيّة تتعارض منطقيًّا إحداها مع الأخرى.

ج - حيث يبدو إنّ هذه الآيات تتعارض مع مبادئ الفلسفة أو بدائه العقل الطبيعيّ.

أوّل هذه الأحوال هو، دون شكّ، أخصب حقل للتأويلات الممكنة. فمبدأ الإجماع نفسه لم يحدّد بدقّة، ولما لم يكن ثمّة سلطة دينيّة تعليميّة، تعذّر أن تكون حجّة الإجماع قاطعة. فقد كان من الممكن نظريًّا - بالطبع - انعقاد الإجماع على جميع القضايا الشرعيّة والعقائديّة التي تهمّ المؤمن منذ عهد النبيّ، بحيث يغدو مجال التأويل من بادئ الأمر محدودًا للغاية. إلّا أنّ ظاهرة الشقاق الدينيّ منذ صدر الإسلام شاهد قاطع على أنّ ذلك لم يتيسّر تاريخيًّا. وثاني هذه الأحوال هو الذي شغل مفسّري القرآن والمتكلّمين (لا سيّما المعتزلة منهم) بالدرجة الأولى. إلّا أنّ الذي شغل ابن رشد نفسه هو بالفعل الحالة الثالثة، ذلك لأنّ الحرب الجدليّة استمرّت سجالًا بين المتكلّمين والفلاسفة طيلة أجيال، وهدّدت بالقضاء على الفلسفة في الأصقاع الإسلاميّة، ودفعت بها إلى شفير الخراب، في أعقاب حملة الغزالي المشهورة. لذا شعر ابن رشد بأنّ نصرة الفلسفة مستطاعة فقط، إذا أمكن التدليل على استحالة وجود تضارب أصيل بين الفلسفة والدين، وعلى أنّ الشريعة إذا أوّلت تأويلًا صحيحًا لا بدّ من أن تتّفق كلّ الاتّفاق مع الفلسفة، وقد فهمت على وجهها الحقّ.

ومن الجدير بالملاحظة أنّ ابن رشد لا يقرّ للفيلسوف، إذ يعمل على التوفيق بين الحكمة والشريعة عن طريق التأويل، بحقّ وضع عقائد جديدة، أو على العكس، برفض عقائد صريحة واردة في الكتاب والسنّة. فيلزم عن ذلك أنّ الفيلسوف، كالمفسّر للنصوص المنزلة، مقيّد بهذه النصوص كلّ التقييد. وهذا أوّل حدّ، ولعلّه أهمّ الحدود، لأسلوب التأويل الفلسفيّ. ولكن ثمّة حدودًا أخرى لا تقلّ عنه شأنًا. فللفيلسوف كما لأوضع الناس في مجتمعه الدينيّ، رغبة شخصيّة بالخلاص، أو بما يدعى في المصادر العربيّة بالسعادة في الدارين. ولكي يتسنّى له هذا الخلاص، عليه أن يتمسّك بتلك المعتقدات التي لا يتمّ الخلاص إلّا بها.

أمّهات العقائد المنجّية

لذا بات تعيين هذه المعتقدات من أهمّ القضايا التي تواجه الفيلسوف. وكما يتبيّن من كتاب **الكشف عن مناهج الأدلّة** خاصّة، تتألّف هذه المعتقدات التي لا مفرّ للفيلسوف والمتكلّم والرجل العاديّ على السواء من الإقرار بها ممّا يلي:

١ - وجود الله كصانع ومدبّر للعالم. وأوفى البراهين في رأيه على هذا الوجود ليس الدليل السببيّ الذي وضعه أرسطو، ولا دليل الجواز الذي أخذ به ابن سينا والمتكلّمون الأشاعرة. بل دليل الاختراع ودليل العناية. وقد «نبّه عليهما الكتاب العزيز» وهما، كما يقول، يتّفقان مع مدارك طبقات الناس على اختلافها[٦٣].

٢ - الوحدانيّة التي تدلّ عليها الآيات القرآنيّة الثلاث: ﴿لو كان فيهما آلهة إلّا الله لفسدتا﴾ (سورة الأنبياء، آية ٢٢) و﴿ما اتّخذ الله من ولد وما كان معه من إله، إذن لذهب كلّ إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض، سبحان الله عمّا تصفون﴾ (سورة المؤمنون، آية ٩١) و﴿قل لو كان معه آلهة كما يقولون، إذن

(٦٣) الكشف، ص ٤٥ وما بعد.

لابتغوا إلى ذي العرش سبيلًا﴾ (سورة الإسراء، آية ٤٢). وهذه الآيات هي أساس جميع الأدلّة الفلسفيّة على الوحدانيّة، عند ابن رشد.

٣ - صفات الكمال السبع التي يستدها القرآن إلى الله، وهي العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، والتي يترتّب على كلّ مسلم التصديق بها[٦٤].

٤ - تنزيه الله عن كلّ نقص، كما جاء في الآية: ﴿ليس كمثله شيء﴾ (سورة الشورى، آية ١١)، وهي التي يبنى عليها مبدأ التعطيل الذي آثرته المعتزلة، وأخذ به فلاسفة الأفلاطونيّة الجديدة. وإلى جانب النصّ القرآنيّ، يمكن اعتبار هذه القضيّة من البدائه العقليّة، إذ إنّ الإنسان يدرك بالطبع أنّ الخالق يباين المخلوق، وأنّ أيًّا من الصفات التي قد تسند إليهما معًا ينبغي أن تسند إلى الله على وجه أتمّ وأفضل[٦٥]. أمّا سائر هذه المعتقدات فهي:

٥ - صنع الله للعالم.

٦ - صدق النبوّة.

٧ - العدل الإلهيّ.

٨ - المعاد.

الخلق من شيء في «القرآن»

وقد نصّ القرآن دون التباس على جميع هذه المعتقدات، ولم يدع بالتالي للفلاسفة أو المتكلّمين أو الجمهور خيارًا في الأخذ بها. هنا يبيت التأويل أو الجدل ممتنعًا جملة. ومع ذلك، فمن الجليّ أنّ كيفيّة فهمنا لهذه المعتقدات لم يخل نصّ القرآن بشأنها من بعض الالتباس. لنأخذ على ذلك مثلًا مسألة صنع العالم. فالقول بأنّ العالم من صنع الله لا يرقى إليه شكّ. أمّا أن يكون قد صنعه

(٦٤) الكشف، ص ٥٤ إلخ. والغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٤٤٣ إلخ.
(٦٥) المصدر نفسه، ص ٦٠.

من عدم وفي زمان، كما يرى المتكلّمون، فأمر لا يوضحه النصّ تمامًا. فليس في القرآن آية واحدة تنصّ على «أنّ الله كان موجودًا مع العدم المحض» وأنّ العالم وجد بعد إن لم يكن، بل الذي يبدو في عدد من الآيات القرآنيّة هو العكس، وهو أنّ صورة العالم محدثة، في حين أنّ زمانه ومادّته كليهما أزليّان. فالآية، ﴿وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستّة أيّام وكان عرشه على الماء﴾ (سورة هود، آية ٧)، تفترض أزليّة الماء والعرش والزمان الذي هو مقياس وجودها. وكذلك الآية، ﴿ثمّ استوى إلى السماء وهي دخان﴾ (سورة فصلت، آية ١١)، فهي تفترض أنّ السماء خلقت من مادّة قديمة، هي الدخان[٦٦].

المعاد في «القرآن»

أو دعنا ننظر في مسألة المعاد التي لا تقلّ عن الخلق تعقيدًا. فالمعاد ممّا «اتّفقت على وجوده الشرائع وقامت عليه البراهين عند العلماء»، كما يقول ابن رشد[٦٧]. والفرق الوحيد بين الفلاسفة والمتكلّمين في هذا الباب هو أنّ صفة المعاد قد أوّلت على وجوه شتّى. فالقرآن، حرصًا منه على مصلحة سائر البشر، يمثّل على السعادة والشقاء تمثيلًا حسّيًّا، لتقريب ذلك من إفهامهم. ولما كانت هذه التمثيلات الحسّيّة تؤدّي غرضًا خلقيًّا وروحيًّا هامًّا، هو الحثّ على حياة الفضيلة، فلا يسع الفيلسوف إلّا الترحيب بها، ما دام واثقًا من أنّ تقرير ذلك من اختصاص الأنبياء الذين سنّوا الشرائع للبشر[٦٨]. صحيح أنّ بعض الكتب السماويّة قد استغنت عن التمثيلات الحسّيّة، إلّا أنّ ميزة القرآن عليها جميعًا أنّه قرن الأسلوب الحسّيّ بالأسلوب الروحانيّ، فضمّن على هذا الوجه سعادة الطبقات الثلاث[٦٩].

---

(٦٦) الفصل، ص ١٣.

(٦٧) الكشف، ص ١١٨.

(٦٨) تهافت، ص ٥٨٤.

(٦٩) الكشف، ص ١٠٢ إلخ. وتهافت، ص ٥٨٥. (والإشارة هنا إلى الإنجيل، وإن لم يذكره ابن رشد بالاسم).

فمن القرائن الواضحة في هذا القول إنّ الجمهور، خلافًا للفلاسفة والمتكلّمين، لا يفقه إلّا لغة التمثيلات الحسّيّة. ولما فات المتكلّمين هذا الأمر، عمدوا إلى التذرّع بالتأويل ثمّ صرّحوا به حتّى في هذا الباب المحظور، وبذلك أفسدوا إيمان العامّة وأبطلوا الحكمة الإلهيّة التي اقتضت استعمال لغة التمثيل هذه. ولكن لما كانت التمثيلات الحسّيّة التي يحفل بها القرآن لا تدخل في عداد الأقاويل المتشابهة، فواجب الجمهور حملها على ظاهرها. وكلّ محاولة للغوص على معانيها الباطنة بالتأويل محاولة فاشلة[٧٠].

ومن القرائن الأخرى أنّ للدين ميدانًا أوسع من ميدان الفلسفة، على الرغم من اتّفاق الفلسفة والتنزيل في أمّهات العقائد. فالفلسفة إنّما «تنحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقليّة» (أي الفلاسفة)، بينما الشريعة تنحو نحو سعادة جميع البشر، لذا استعملت أنماط القياس الثلاثة، الخطابيّ والجدليّ والبرهانيّ[٧١]. ومع أنّ هذه الأنماط مختلفة، فهي ليست متضاربة. فالنتائج التي ننتهي إليها بالبرهان لا تختلف من حيث المضمون عن النتائج التي ننتهي إليها بالطرق الجدليّة أو الخطابيّة، وإنّما الذي يختلف هو الشكل الذي يعبّر به عنها.

ما وراء العقل من معارف

أضف إلى ذلك أنّ ثمّة عددًا من القضايا الإيمانيّة التي تقع خارج نطاق العقل، فلم يكن بوسع الفلسفة لذلك أن تتطرّق إليها. وقد أصاب الغزالي حين قال: «إنّ كلّ ما قصّرت عن إدراكه العقول الإنسانيّة، فواجب أن نرجع فيه إلى الشرع»[٧٢]. وقد يكون عجز العقل في بعض الحالات عن إدراك ضرب من المعارف الضروريّة لبلوغ السعادة «في أصل الفطرة»، وقد يكون في بعضها الآخر ناجمًا عن أمر عارض من خارج أو ملازم لطبيعة المعلوم نفسه. وفي

(٧٠) الكشف، ص ٦٤.
(٧١) تهافت، ص ٥٨٢.
(٧٢) المرجع السابق، ص ٥٨٢.

جميع هذه الحالات، «جاء الوحي متمّمًا لعلوم العقل» ضرورة، كما يقول ابن رشد(٧٣).

العلم فاعل ومنفعل لا كلّيّ وجزئيّ

لننتقل الآن إلى نقض ابن رشد لمآخذ الغزالي الكبرى على ابن سينا. فمن أهمّ هذه المآخذ اتّهام ابن سينا والأفلاطونيّين المحدثين عامّة بتجريد الله من سائر الصفات الإيجابيّة، على غرار المتكلّمين من المعتزلة. فهم يعتبرون هذه الصفات متميّزة عن ذات الموصوف وطارئة عليه، لذا كان التركيب من الصفة والذات ممتنعًا منطقيًّا، بالنسبة إلى الله وهو عندهم لا متناهي البساطة(٧٤).

وابن رشد في ردّه على هذه الدعوى، يتّهم الغزالي بالتقصير عن إدراك طبيعة هذا الإسناد الحقّة، بنسبتها إلى الخالق، وبإضافتها إلى المخلوق. فالفلاسفة لا ينفون «صفات الكمال»، أي العلم والإرادة والحياة والقدرة والكلام والسمع والبصر، إلّا أنّهم ينفون أن تكون نسبتها إلى الله وإلى المخلوق واحدة، وإنّما هي «باشتراك الاسم» لا غير. وعندهم أنّه ليس بين الله والمخلوق نسبة أصلًا. فصفة العلم يمكن استنباطها من الترتيب الرائع الذي نشاهده في العالم المصنوع، والحكمة التي سخّر بحسبها الأدنى للأعلى. فالعلم إذن صفة قديمة من صفات الله، أمّا كيفيّة ارتباطها بالموجودات الحادثة، فمطويّة عن علمنا. فلزم عن ذلك أنّه لا يجوز لنا أن نقرّر أنّ الله يعلم كون المحدثات أو فسادها، لا بعلم أزليّ ولا بعلم محدث(٧٥). فليس بين العلم الإلهيّ وبين العلم البشريّ (أي بين العلم الأزليّ والعلم المحدث) نسبة مطلقًا، ما دام علم الله علّة للمعلوم، بينما علم البشر معلول للمعلوم. فإذا صحّ ذلك، وجب إنكار قول ابن سينا إنّ الله يعلم الجزئيّات بعلم كلّيّ، وذلك على أساس أنّ الكلّيّ والجزئيّ من الاعتبارات التي تصدق على العلم البشريّ، لا على العلم الإلهيّ. والحقّ إنّ

(٧٣) المرجع السابق، ص ٢٥٥ إلخ.
(٧٤) المرجع السابق، ص ١٦٢ وما بعد.
(٧٥) الكشف، ص ٥٤، تهافت، ص ٤٤٣.

كيفيّة علم الله ممّا لا يحيط به إدراكنا، إذ كان «لا يدرك كيفيّته إلّا هو»[٧٦].

الحياة والعلم والقدرة والإرادة والكلام

ومن الصفات التي تقترن ضرورة بالعلم صفة الحياة. إذ يظهر في الشاهد أنّ الحياة شرط لازم من شروط العلم. وبناء على هذه المقدّمات نستنتج أنّ الله لا بدّ أن يكون حيًّا. وعليه قس الإرادة، والقدرة والكلام. فإنّ من شروط صدور الفعل عن العالم أن يكون مريدًا له وقادرًا عليه. أمّا الكلام، فلمّا كان مجرّد دلالة ظاهرة، لفظيّة كانت أو غير لفظيّة على العلم الذي في نفس الفاعل، اقتضى أن يكون الله متكلّمًا. وأخيرًا لا بدّ من إسناد السمع والبصر إلى الله، من حيث إنّه ينبغي له أن يلمّ بجميع أنواع المدركات العقليّ منها والحسّيّ[٧٧].

كيفيّة العلم الإلهيّ مجهولة

لا يشرح ابن رشد بوضوح الكيفيّة التي يستوعب بها الله هذه المدركات الحسّيّة. فكيفيّة علم الله في رأيه، سواء أكانت عقليّة أو حسّيّة، ممّا لا يحيط به الإدراك البشريّ، لأنّها لا متناهية وخارجة عن نطاق الإدراك، إلّا أنّه مع ذلك لا يتخلى كلّيًا عن محاولة تعليلها تعليلًا عقليًا، وبوجه خاصّ عن التدليل على نسبتها إلى الذات الإلهيّة التي اعتبرها عقلًا يعقل العقل. فقد كان غرض أرسطو في تقريره أنّ الذات الإلهيّة هي الموضوع اللائق الوحيد للعلم الإلهيّ إنّما هو حرصه على تنزيه الله عن الاسفاف أو التحوّل اللذين يقترنان بمعرفة كلّ ما هو جزئيّ. وابن رشد يسلم بهذه المقدّمات، إلّا أنّه يعمل جاهدًا على أن ينزّه الله عن تلك الحال من الجهل بالجزئيّات التي اعتبرها أرسطو عنوان الغبطة الإلهيّة المطلقة. فمن طبيعة العلم الذي ننسبه إلى الذوات أو الجواهر المفارقة، في ما يرى، أنّ الذات والموضوع فيه واحد. فلزم عن ذلك أنّه «من قِبَل أنّه يعلّم ذاته فقط، يعلم الموجودات بالوجود الذي هو علّة في وجودها... فالأوّل سبحانه

(٧٦) تهافت، ص ٤٤٦ وضميمة لمسألة العلم القديم، في فلسفة ابن رشد، ص ٢٨ إلخ.
(٧٧) الكشف، ص ٥٥ إلخ.

هو الذي يعلّم طبيعة الموجود، بما هو موجود بإطلاق الذي هو ذاته»[٧٨].

الرابطة السببيّة

يدور القسم الثاني من كتاب الغزالي تهافت الفلاسفة على أربع قضايا طبيعيّة اعتبرها منافية للعقيدة الإسلاميّة. في القضيّة الأولى، ينكر صحّة الرابطة السببيّة على أساسين: الأوّل هو الأساس الكلاميّ الذي كان الأشاعرة منذ عهد الباقلاني (توفّي ١٠١٣) قد روّجوا له، وهو أنّها تصطدم بالمفهوم القرآنيّ للقدرة الإلهيّة المطلقة واختصاصه اللامحدود بالفعل الحرّ والمعجز في العالم. والثاني هو الحجّة الفلسفيّة القائلة إنّ الاقتران المزعوم بين الأسباب والمسبّبات الطبيعيّة لا يستند إلى المشاهدة أو قواعد المنطق. فالمشاهدة أوّلًا، لا تؤيّد الزعم القائل إنّ المسبّب يحدث عن السبب، بل معه وحسب، ومن الشطط أن نردّ الاقتران الزمنيّ إلى الارتباط السببيّ الضروريّ؛ وهي ثانيًا، لا تثبت أيّ رابط منطقيّ ضروريّ بين حدث ما «ح» وآخر «ث»، بل الذي يربط بينهما هو التقدير الإلهيّ القاضي بأن يحدث «ث» على أثر «ح». وليس ثمّة ما يمنع من انقطاع هذه السلسلة التي انتظمت بتدبير إلهيّ، متى شاء الله أن تنقطع كما يحدث في باب الخوارق التي يدعوها المسلمون معجزات[٧٩].

أمّا ابن رشد فيذهب في ردّه على هذه الحجّة إلى أنّ إنكار «الأسباب الفاعلة» إنّما هو من فعل متكلّم «جاحد بلسانه لما في جنانه، أو منقاد لشبهة سفسطائيّة». فالدوافع التي حفزت الأشاعرة عامّة والغزالي خاصّة على إنكار الارتباط الضروريّ بين الأسباب والمسبّبات كانت الحرص على اختصاص الله بالقدرة والفاعليّة في العالم. إلّا أنّ هذا الإنكار يستلزم إبطال مفهوم الفعل جملة، وبالتالي تقويض الأسس التي يمكن أن تنسب بحسبها ظواهر الكون والفساد في العالم إلى الله[٨٠]. وهكذا قوّض الغزالي، غير عامد، الأساس

(٧٨) تفسير ما بعد الطبيعة، ج٣، ص ١٧٠٧.
(٧٩) تهافت، ص ٥١٧، وما يلي.
(٨٠) المرجع السابق، ص ٥١٩.

المنطقيّ الوحيد الذي يمكن أن نبني عليه فكرة انفراد الله بالفاعليّة.

نفي السببيّة يبطل التدبير

ثمّ إنّ العلم الصحيح هو أساس العلم بالأسباب التي تكمن وراء ظاهرة معيّنة. فبمقدار ما نجهل هذه الأسباب، نجهل حقيقة تلك الظاهرة. والذي يلزم عن ذلك أنّ مَن «رفع الأسباب فقد رفع العقل»[٨١]. والنتائج التي تترتّب على هذا الرفع تسيء إلى الفلسفة والعلم بقدر ما تسيء إلى الشريعة. فإذا كان كلّ ما يحدث في العالم يحدث بالاتّفاق أو الصدفة، أو يتوقّف على قضاء الله وقدره الذي لا يحيط به الإدراك، فنحن لن نستطيع الكشف عن أيّ سنّة تتحكّم بالعالم، وهذا يؤدّي ضرورة إلى إنكار الحكمة التي تتجلّى فيه، بل وإنكار وجود صانع حكيم له. ففي ضوء هذه النظرة، يستحيل علينا حتّى إثبات وجود الصانع بالاستناد إلى النظام والترتيب اللذين نشاهدهما في العالم، ويتعذّر نقض حجج الدهريّين الذين ينسبون كلّ أحداث العالم إلى الاتّفاق أو الصدفة العمياء[٨٢]. وهذه النظرة لا تعارض أقوال الفلاسفة وحسب، بل تنافي الآيات القرآنيّة التي ترى في العالم دلائل صنعة الخالق المحكمة.

أمّا المسائل الطبيعيّة الأخرى الواردة في التهافت فتدور على طبيعة النفس وروحانيّتها ومعادها. فالفلاسفة، في رأي الغزالي، عاجزون عن التدليل عقليًّا على المسألتين الأوليين، وبناء على ذلك كانت الثالثة التي يزعمون أنّها تلزم عنهما باطلة. وأدهى من ذلك أنّ بقاء النفس أو معادها، حتّى في حال نجاحهم في إثباته، لا يبلغ شأو معتقد المسلمين بحشر الأجساد.

ففي المسألتين الأوليين، يكتفي ابن رشد، في ردّه على الغزالي بتقرير المذهب الأرسطوطاليّ القائل إنّ الجانب العقليّ من النفس وحده مفارق للمادّة فهو بالتالي قابل للبقاء لدى انحلال الجسد[٨٣]. إلّا أنّه في إبطال المسألة

(٨١) الكشف، ص ٥٢٢.
(٨٢) المرجع السابق، ص ٤١ وما يلي و٨٦.
(٨٣) تهافت، ص ٥٣٣.

الثالثة، يكشف عن جانب جديد من مفهومه للصلة بين الحكمة والشريعة، وقد سبقت الإشارة إليها.

فساد نظريّة الفيض

أمّا مآخذ ابن رشد على الفارابي وابن سينا، سواء في **تهافت التهافت** أو في الشروح، فكثيرة وحاسمة. فهو يذهب إلى أنّ هذين الفيلسوفين الآخذين بالأفلاطونيّة الجديدة، في استغراقهما في مشكلة التوفيق، قد قصّرا عن إدراك مدى الخلاف بين أرسطو وأستاذه أفلاطون، ولا سيّما الحملة التي ساقها أرسطو على نظريّة المثل الأفلاطونيّة، أو قلّلا من شأن هذا الخلاف[٨٤]. ثمّ إنّ نظام الفيض الذي هو من فلسفتهما الكونيّة والماورائيّة بمثابة حجر الزاوية، لا يمتّ إلى أرسطو بصلة. وإذ نسباه إلى أرسطو، شوّها مذهبه تشويهًا تامًّا[٨٥]. ينصّ هذا النظام على أنّ الكون برمّته يصدر ضرورة عن الموجود الأوّل، وذلك بتوسّط سلسلة من العقول المفارقة التي تحرّك الأفلاك، ابتداء من الفلك المحيط وانتهاء إلى فلك القمر. ومن جرّاء الصلة المزدوجة بين هذه العقول والموجود الأوّل، أي وجوبها بالأوّل وإمكانها بذاتها، تدخل الكثرة على هذا العالم الصادر عن سبب يتّصف بالوحدة مطلقة.

وهذا النظام الغريب الذي يحاول أصحابه تعليل صدور الكثرة عن الواحد باللجوء إلى هذه الذرائع «شيء لا يعرفه القوم»، أي أرسطو وأصحابه، من جهة، وينطوي على مغالطات عديدة من جهة ثانية. فهم ينطلقون من المقدّمة القائلة إنّ «الفاعل الذي في الغائب» (أي الله) شبيه بالفاعل الذي في الشاهد، لذا استحال أن يصدر عن ذلك الفعل أكثر من موجود واحد. وفي ذلك ما فيه من تقصير عن إدراك حقيقة القدرة الإلهيّة وحدّ من مداها، بحيث تقتصر على وجه واحد من الأحداث[٨٦].

---

(٨٤) **جوامع ما بعد الطبيعة**، ص ٥٣ إلخ.
(٨٥) **تهافت**، ص ١٨٢.
(٨٦) **تهافت**، ص ١٧٦ وما يلي.

نظريّات في إيجاد الكون

يعرض ابن رشد في مقطع هامّ من تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو[٨٧] للمذاهب المختلفة في إيجاد العالم. فيشير أوّلًا إلى مذهب الإبداع الذي أخذ به «المتكلّمون من أهل ملّتنا ومن أهل ملّة النصارى»، والذي يحدث بحسبه الفاعل الأوّل الموجود بجملته ويخترعه اختراعًا، من دون حاجة إلى مادّة سابقة يفعل فيها. إذ إنّ الإمكان بحسب هذا المذهب قائم في الفاعل دون سواه.

ويقابل هذا المذهب مذهب الكمون الذي يظهر بحسبه الفاعل ما كان كامنًا من قبل (وهو مذهب أناكساغوراس وأصحابه). ويتّصل بهذا المذهب القول إنّه لا يحدث شيء عن لا شيء، وأنّه لا بدّ للكون من موضوع أو حامل يحدث فيه الفعل. وقد ذهب بعضهم، شيمة ابن سينا، إلى أنّ «واهب الصور» أو العقل الفعّال يبدع الصور ويبثّها في الهيولى، بينما نسب البعض الآخر، نظير ثامسطيوس والفارابي - على ما يبدو - هذا الفعل إلى فاعل غير مفارق، كما في الأحداث الطبيعيّة، أو إلى فاعل مفارق، كما في الأفعال الخارجة عن المألوف، كتوليد الحيوان والنبات عن غير حيوان أو نبات مثله[٨٨].

أمّا المذهب الثالث، فهو مذهب أرسطو «الذي وجدناه»، كما يقول ابن رشد، «أقلّ المذاهب شكوكًا وأشدّها مطابقة للوجود».

ومع أنّه يقيّد هذه العبارة بقوله «كما يقول الإسكندر (الأفروديسي)»، فإنّه يعمد في تفسير ما بعد الطبيعة وكتاب التهافت[٨٩] كليهما إلى بسط هذا المذهب باستحسان قاطع. بحيث يقتضي اعتباره المذهب الذي أخذ به هو دون ريب. وحاصل هذا المذهب أنّ الفاعل لا يفعل شيئًا من لا شيء، بل يؤلّف المركب بجمع الصورة والمادّة، أو إذا توخّينا دقّة أعظم قلنا: يخرج ما بالقوة إلى الفعل. فالله يوصف بأنّه فاعل للعالم مجازًا، من حيث إنّه يؤلّف بين العناصر التي

(٨٧) تفسير ما بعد الطبيعة، ج٣، ص ١٤٩٧ إلخ.
(٨٨) المرجع السابق، ص ١٤٩٨.
(٨٩) تهافت، ص ١٨٠ إلخ.

يتركّب منها. فلمّا كان «معطي الرباط (أو التركيب) هو معطي الوجود»، وذلك في الأشياء التي لا يصحّ وجودها إلّا بارتباط المادّة والصورة فيها (وهي حال عالم الكون والفساد بجملته)، وجب الاعتقاد بأنّ الله هو سبب العالم أو فاعله[٩٠].

أمّا وجود الجواهر البسيطة، أي العقول المفارقة التي تحرّك الأفلاك السماويّة في النظام الأرسطوطاليّ، فيثير بعض الإشكالات. ويحصي ابن رشد عددها بثمانية وثلاثين، وهو يوافق عدد الأفلاك في النظام البطليموسي[٩١]. إلّا أنّ ثنائيّة المادّة والصورة التي يبنى عليها ابن رشد مذهبه في أحداث العالم تحول دون إسناد هذا المبدأ إلى الجواهر المفارقة. وكان أرسطو نفسه قد تجاوز عن مسألة حدوثها ومسألة علاقتها بالمحرّك الذي لا يتحرّك. لكنّ ابن رشد يقرّر تقريرًا قاطعًا أنّ هذه العقول تستمدّ وجودها، على غرار سائر الموجودات، من الموجود الأوّل، أي الله. فلمّا كانت هذه العقول تؤلّف سلمًا متصاعدًا، وما دامت تشترك جميعها بكمال الوجود ومفارقة المادّة، وهما أخصّ صفاتها، لزم ضرورة أن تستمدّ وجودها من ذلك الكائن الذي يتّصف بهاتين الصفتين إلى أقصى حدّ، أي «محرّك الفلك الأعظم» أو الله[٩٢].

مآخذ ابن رشد الأخرى على ابن سينا

يمكننا الآن إيجاز مآخذ ابن رشد الأخرى على ابن سينا بوجه خاصّ، وعلى الأفلاطونيّين المحدثين العرب بوجه عامّ. فهو يأخذ أوّلًا على ابن سينا نظرته إلى الوجود (أو الآنية) ونسبة الوجود إلى الماهيّة. فقد اعتبر ابن سينا الماهيّة متقدّمة منطقيًّا على الوجود، بحيث يمكن تعريفها بمعزل عن اعتبار موضوعها موجودًا أو غير موجود، لكنّ ابن رشد يرى أنّنا ما لم نفترض أنّ الشيء موجود فعلًا، لم ندرك ماهيّته، واستحال تعريفها على سبيل التجريد وعند

(٩٠) المرجع السابق، ص ١٨٠.
(٩١) جوامع ما بعد الطبيعة، ص ١٣١ إلخ.
(٩٢) جوامع ما بعد الطبيعة، ص ١٣٩.

ابن رشد، أنّ ابن سينا وقع في هذا الخطأ لأنّه خلط بين معنيين للوجود، الوجود الفعليّ والوجود الذهنيّ. وهذا الأخير يمكن تصوّره مجرّدًا بخلاف الأوّل.

في الماهيّة والوجود

كذلك يخلط ابن سينا بين معنيي الواحد، أي الواحد بالعدد والواحد بالوجود. حين يعتبر الموجود والواحد متكافئين. ولما كان أرسطو نفسه قد اعتبر الموجود والواحد متكافئين، فقد استنتج ابن سينا من ذلك خطأ أنّ الوجود عرض زائد على الماهيّة، بينما الاستنتاج الصحيح هو أنّ الوجود المرادف للصادق (أي الوجود الذهنيّ) أو للواحد بالعدد هو عرض ليس إلّا[٩٣].

ولما كان قد تقرّر عند ابن سينا استقلال الماهيّة أو قيامها بذاتها، من جهة، وأنّ طبيعة الوجود عرضيّة، من جهة ثانية، تطرّق من ثمّ إلى الحكم بأنّ الوجود عرض زائد على الماهيّة وأنّه علّة وجودها. وهنا قد يطرح السؤال: هل يستمدّ هذا العرض الذي يكتسب الكائن الوجود والوحدة منه وجوده ووحدته الخاصّين به من عرض آخر أم لا؟ فإن كان من عرض آخر، استمدّ هذا العرض وجوده من عرض آخر، وهكذا إلى ما لا ينتهي. أمّا إذا استمدّه من ذاته، بحيث يكون أصلًا من خواصه الذاتيّة، فنكون عندها قد أثبتنا موجودًا واحدًا على الأقلّ هو كائن بالذات، فلم يستمدّ وجوده من أيّ معنى أو عرض زائد[٩٤].

في الإمكان والوجوب

كذلك يأخذ ابن رشد على ابن سينا تسليمه ضمنًا بمبدأ الإمكان وبالتالي إنكاره للرابطة السببيّة. ففي قوله بصدور «الصور الجوهريّة» عن العقل الفعّال، عندما تصبح المادّة مستعدّة لتقبّلها، إنّما قصد بداهة إلى إسناد الفعّاليّة الحقّة في هذا العالم إلى ذلك الفاعل المفارق الذي يدعوه لذلك السبب «واهب الصور». فالدور الذي تلعبه المادّة في الأحداث الطبيعيّة يصبح، بحسب هذا المذهب،

(٩٣) تفسير ما بعد الطبيعة، ج١، ص ٣٢٣ إلخ، ج٣، ص ١٢٧٩ إلخ.
(٩٤) تفسير، ج٣، ص ١٢٨٠ إلخ.

ثانويًا وانفعاليًا[٩٥].

وهو يوجّه انتقادًا آخر إلى تمييز ابن سينا المشهور بين الممكن بإطلاق، والممكن بذاته الواجب بغيره، وأخيرًا الواجب بذاته. ويذكّر القارئ أنّ لابن رشد مقالة مفقودة في هذا الموضوع، الذي كثيرًا ما يعود إليه في كتاباته التي وصلتنا. وهذا التمييز في رأي ابن رشد لا أساس له مطلقًا. فالشيء يكون إمّا ممكنًا أو واجبًا، لذلك كان الممكن بذاته الواجب بغيره خلفًا، «إلّا أن تكون طبيعة الممكن قد انقلبت»[٩٦]. كذلك ليس من «المعروف بنفسه»، كما يفترض ابن سينا في تدليله على وجود الله، أنّ العالم بأسره ممكن. لأنّنا متى سلمنا بسلسلة الأسباب الطبيعيّة والمفارقة، التي تفعل في أيّ موجود تحتّم وجوده، لم يعد هذا الموجود ممكنًا، بل أصبح حاصلًا وضروريًا. والحقّ إنّ مَن ينكر الضرورة، المنبثقة عن الحكمة الإلهيّة، في المصنوعات جميعًا، لا يبقى لديه أساس يبنى عليه وجود الصانع الحكيم[٩٧]. وهكذا، فدليل الحدوث الذي أخذه ابن سينا عن متكلّمي الأشعريّة، في رأي ابن رشد، دليل جدليّ بحت، ما دام يستند إلى هذه المقدّمات الواهية[٩٨].

ويتّصل بهذا المأخذ قول ابن سينا إنّ العالم ممكن وأزليّ في الوقت ذاته، وهو قول فاسد بداهة، ما دام الإمكان من طبيعة ما هو بالقوّة. فإذا حصل الممكن بالفعل، لم يعد ممكنًا، بل بات ضروريًا، كما مرّ. ثمّ إنّ الإمكان في الأمور الأزليّة ضروريّ، كما أثبت أرسطو، لأنّ ما كان ممكنًا أزليًا فلا بدّ أن يوجد أزلًا، ما لم نفترض أنّه ممتنع أزلًا، وهو متناقض[٩٩].

سائر مآخذه على ابن سينا

ثمّ يورد ابن رشد ثلاثة مآخذ أخيرة على ابن سينا، باسم الأرسطوطاليّة

(٩٥) المرجع السابق، ص ١٤٩٨.
(٩٦) المرجع السابق، ص ١٦٣٢.
(٩٧) تهافت، ص ٤١٣.
(٩٨) جوامع ما بعد الطبيعة، ص ٤ والكشف، ص ٤١.
(٩٩) تهافت، ص ٩٨. قارن أرسطو، ما بعد الطبيعة ٩، ١٠٥٠ ب ٦ إلخ.

الصحيحة. (١) فهو ينكر دعوى ابن سينا: إنّ وجود المادّة يتبرهن في ما بعد الطبيعة، لا في علم الطبيعة، وكذلك الدعوى المرادفة: إنّ وجود الطبيعة ليس بيّنًا بذاته، بل يفتقر إلى دليل[١٠٠]. (٢) كذلك يأخذ على قوله إنّ إثبات السبب الهيولانيّ والمحرّك الأقصى من اختصاص العالم الإلهيّ لا العالم الطبيعيّ. وعند ابن رشد أنّ العالم الإلهيّ «يتسلّم» وجود هذين السببين الأقصيين عن العالم الطبيعيّ أصلًا[١٠١]. (٣) وأخيرًا يأخذ على ابن سينا إقحام قوّة منفردة من قوى النفس هي الواهمة، بها يميّز الحيوان بين النافع والضارّ. وهذه القوّة لا تغاير عند القدماء (أي أرسطو وشراحه اليونان) القوّة المتخيّلة في الحيوانات العليا، كما يقول ابن رشد[١٠٢].

موافقة ابن سينا في مصير الإنسان

وعلى الرغم من هذه المآخذ الحاسمة، فقد بقي ابن رشد على وفاق مع تعليم ابن سينا بجملته في مصير الإنسان النهائيّ. وكان سلفاه الأندلسيّان ابن باجه وابن طفيل قد ذهبا إلى أنّ مصير الإنسان هو الانعتاق آخر الأمر من ربقة الوجود الجسديّ، والإقبال على عالم من الغبطة الروحانيّة التي تنعم بمثلها العقول المفارقة. وابن رشد، الذي كتب ما لا يقلّ عن ثلاث مقالات في موضوع «الاتّصال» يقرّر في المقالة الوحيدة التي وصلتنا بالعربيّة[١٠٣]، أنّ سعادة الإنسان القصوى مرهونة باتّصال العقل الهيولانيّ (أو الممكن) بالعقل الفعّال. وقد رأينا في موضوع المعاد نوع التنازلات التي يقدّمها للمتكلّمين. فهو مع أنّه يسلم في ذلك البحث بأنّنا لا نستطيع رفض حلّ لهذه المسألة مستمدّ من الشرع لا من الفلسفة، فهو يصرّ على أنّ المعاد الوحيد الذي يمكن إقراره على أسس فلسفيّة هو المعاد الروحانيّ، وهو خلود العقل الهيولانيّ (أو الممكن)، لدى اتّحاده بالعقل الفعّال. وعلى هذا النحو يصبح مصير الإنسان، كما رأينا،

(١٠٠)جوامع ما بعد الطبيعة، ص ١٨.
(١٠١)المرجع السابق، ص ٤.
(١٠٢)تهافت، ص ٥٤٧.
(١٠٣)ملحق تلخيص كتاب النفس، لابن رشد.

هو أن يرقى تدريجيًّا إلى ذلك الطور العقليّ المفارق للمادّة، الخاصّ بالعقول المفارقة بصورة عامّة، وبالعقل الفعّال بصورة خاصّة. وعنوان هذا الطور الخارج عن الطبيعة هو قدرة العقل، وقد تحقّق بالفعل تحقّقًا تامًّا، على أن يدرك الصور العقليّة مباشرة ودون وسائط، وأن يدرك ذاته أيضًا ومع ذلك، فهذه النظرة الأخرويّة لم تخل من بعض التقييد. فبلوغ هذا الهدف من التفوّق العقليّ إنّما هو من شأن الخاصّة وحسب، أمّا الجمهور فبوسعهم بلوغ مرتبة من التفوّق الخلقيّ عن طريق الالتزام بحياة فاضلة، لا يشترط فيها الإدراك النظريّ للحقيقة، بل التقيّد بالطاعة أو التقوى التي حدّد الشرع شروطهما[١٠٤].

يردّ أرسطو في **الأخلاق إلى «نيقوماخس»**، كما هو معروف، مصير الإنسان إلى حياة التأمّل التي اعتبرها أصلًا من اختصاص الآلهة[١٠٥]. لذا كان غرض الإنسان العقليّ عنده ضربًا من «الاقتداء بالإله»، لم يحدّد شروطه ولا أوضح مراتبه. أمّا ابن سينا وابن باجه، فقد عرّفا هذا المصير بأنّه ضرب من الاتّصال بالعقل الفعّال الذي اعتبراه المرحلة الأخيرة في شخوص النفس إلى السماء. ومع ما يخامر ابن رشد من التردّد الناجم في ما يبدو، عن شعور باستحالة التوفيق بين هذه النظريّة الأفلاطونيّة المحدثة في الاتّصال ونظريّة أرسطو في المعرفة كتجريد، فهو يسلم في **جوامع ما بعد الطبيعة** (حوالي سنة ١١٧٤) وفي رسالة **الاتّصال** بصلة القربى التي تشدّ الإنسان إلى عالم العقول المفارقة، وباتّصاله آخر الأمر بأدنى هذه العقول، وهو العقل الفعّال، على نحو شبيه بالأفلاطونيّة المحدثة.

---

(١٠٤)رسالة الاتّصال، ص ١١٩ إلخ، وتلخيص كتاب النفس، ص ٩٢ إلخ.
(١٠٥)الأخلاق إلى نيقوماخس ١٠، ١١٧٧أ.

الباب العاشر

التطورات الفلسفية بعد ابن سينا

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

السُّهْرَورديّ

بوادر الإشراق في نظام ابن سينا

سبق لنا أن أشرنا إلى وجود ازدواجيّة في تفكير ابن سينا وإلى نفور ضمنيّ فيه من فلسفة المشائين، نلمسه على الأخصّ في آثاره «المشرقيّة»[1]. وسواء أكان ابن سينا قد تولّى بسط هذه «الفلسفة المشرقيّة» أم لم يفعل، فإنّ الثابت أنّه قد أحسّ في أواخر حياته بميل واضح إلى التحوّل عن سبيل المشائين، الذي طالما سلكه الكثيرون، والتماس الحقّ عن طريق التأمّل الصوفيّ والتجربة الذوقيّة، التي دعيت بـ«الإشراق». فهو في حكايته الرمزيّة الصوفيّة حيّ بن يقظان يرمز بـ«الشرق» إلى منزل الأنوار، وبـ«الغرب» إلى موطن الظلام[2]. ويستغلّ جميع ما بتحمّله «النور» من مدلولات مجازيّة في خدمة الأغراض الفلسفيّة والمقاصد الصوفيّة.

من ابن سينا إلى السُّهْرَورديّ

إنّ العزم الذي عقده ابن سينا في كتاب الشفاء، وفي كتاب منطق المشرقيّين، على وضع كتاب يضمّ «أصول العلم الحقّ» الذي لا يجوز الكشف

(١) أنظر أعلاه، ص ١٨٤.
(٢) أعلاه، ص ٢٥٠.

عنه إلّا «لأنفسنا والذين يقومون منّا مقام أنفسنا»، وذلك في مدى إدراكهم وانقطاعهم إلى طلب الحقّ، ربّما لم يخرج إلى حيّز الوجود. لكن بعد ذلك بنحو جيلين شرع شهاب الدين يحيى السهروردي (ت ١١٩١)، الحلبيّ المولد، والملقّب بالمقتول أو الشهيد، بوضع هذا العزم موضع التنفيذ، مستغلًا إلى أبعد الحدود، نفرة ابن سينا من فلسفة المشائين، والأماني الصوفيّة والذوقيّة التي حاول هو وأمثاله أن يبلغوها بالفعل. وقد أطراه أحد مشاهير مؤرّخيه وشارحي آثاره، هو شمس الدين الشهرزوري (ت. ح. ١٢٨١) إطراءً فريدًا، فوصفه بأنّه المؤلّف الذي جمع «الحكمتين» الذوقيّة والبحثيّة، وأنّه بلغ في الأولى مكانة لم يضارعه فيها أحد باعتراف أعلامها أنفسهم[٣]. وأمّا الثانية فإنّ هذا المؤلّف يذكر عنه أنّه استنفد، في رسالته الهامّة الموسومة بالمشارع، مضامين حكمة الأوائل والأواخر، وأبطل مزاعم الفلاسفة المشائين، وأعاد تعليم قدماء الحكماء إلى نصابه، على نحو لم يسبق إليه أحد. إنّ بعض المتصوّفة، نظير البسطامي والحلّاج، ربّما بلغوا مكانته في ميدان الصوفيّة العمليّة، لكن لم يتمكّن أحد قبله من أن يجمع بين الطريقتين، النظريّة والعمليّة، بمثل هذه البراعة الفائقة.

السُّهْرَورديّ في رأي الشّهرزوريّ

إنّ كتاب **المشارع** هو الجزء الأوّل من مصنّف ثلاثيّ يحتوي خلاصة فلسفة السهروردي الإشراقيّة، وجزآه الآخران هما كتاب **حكمة الإشراق** وكتاب **المقاومات**. ولقد غالى الشهرزوري في إطرائه لكتاب **حكمة الإشراق**، ففي رأيه أنّ أحدًا قبله لم يستطع أن يأتي بمثله، ولن يستطيع ذلك أحد بعده، بل إنّ الظفر ولو بلمحة من أغراض مؤلّفه، تستلزم كلّ ما لدى «الصدّيق» المؤيّد بالإلهام الإلهيّ من فطنة ومقدرة. وينبغي أن يضاف إلى هذا المصنّف الثلاثيّ كتاب رابع هو كتاب **التلويحات**، وهو خلاصة لقضايا مشائيّة وضعه تمهيدًا لابطالها.

تبرز شهادة الشهرزوري، والدلالة الواضحة في المصنّف الرباعيّ الذي

(٣) الشهرزوريّ، نزهة الأرواح، فاتح، مخطوط ٤٥١٦، انظر أيضًا: Spies and Khatak, *Three Treatises on Mysticism*, p. 101 f.

نحن بصدده، فحوى فلسفة السهروردي بمحتواها الإيجابيّ والسلبيّ. على أنّ الردّة على المشائيّة الإسلاميّة باسم الحكمة العليا، التي نجدها في آثار أفلاطون وأرسطو، والتي ترقى في أصولها البعيدة إلى هرمس وأسقلاييوس وفيثاغورس وزرادشت، إنّما كانت مجرّد تمهيد للفلسفة الصوفيّة التي استشفّها ابن سينا، دون أن يخرجها إلى حيّز الوجود.

الجمع بين الماهيّة والوجود

يذكر المؤلّف في مقدّمة التلويحات أنّ غرضه إنّما هو بسط تعليم أرسطو، المعلّم الأوّل، دون التفات إلى شروح المشائين الشائعة. فهو يبدأ بمناقشة مقولات المنطق الأرسطوطاليّ، غير متقيّد بمقتضيات هذا التعليم الشائع، وذلك لأنّ «المقولات ليست مأخوذة في عرفه عن المعلّم الأوّل، بل عن شخص فيثاغوريّ يقال له أرخوطس»[٤]. ويبحث بعد ذلك في مفاهيم الكلّيّ والجزئيّ، والمتناهي واللامتناهي، والحقيقيّ والذهنيّ؛ ويعرض في هذا البحث لمشكلة هامّة هي قضيّة الماهيّة والوجود، وهي من مخلّفات ابن سينا التي عارضها السهروردي بعض المعارضة، فكان موقفه منها أنّه «لا يجوز أن يقال الوجود في الأعيان زايد على الماهيّة، لأنّنا عقلناها دونه، فإنّ الوجود أيضًا كوجود العنقاء، فهمناه من حيث هو كذا، ولم نعلم أنّه موجود في الأعيان»[٥]. وإذن فكلّ منهما مباين للآخر بصورة واضحة، ولو في الذهن. أمّا في الأشياء الحاصلة فعلًا فإنّ الوجود والماهيّة هما شيء واحد. ذلك لأنّ العقل لا يتبيّن أيّة ثنائيّة في الأشياء الموجودة، بل يدرك وحدة الماهيّة والوجود، أي وحدة الكلّيّ والجزئيّ[٦].

ومع ذلك، فنسبة الوجود إلى الماهيّة ليست، كما يظنّ البعض، نسبة

(٤) أنظر التلويحات في: *Opera Metaphysica et Mystica*, I, 12.
قارن الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، ص ١٠٩.
(٥) المصدر نفسه، ص ٢٢.
(٦) المصدر نفسه، ص ٢٤.

المحمول إلى الموضوع. لأنّه بناء على هذا الافتراض، يجوز أن توجد الماهيّة قبل الوجود، أو بعده، أو معه، بحيث لا يوجد الكائن الجزئيّ بحكم الوجود الذي يقرّر ماهيّته، بل بالاستقلال عنه أو بإزائه؛ وكلّ ذلك محال.

إثبات الأوّل المطلق

إنّ البحث في الوجود يقود السهروردي منطقيًّا إلى البحث في «واجب الوجود». وهو في هذا الباب يأخذ على ابن سينا أنّ دليله على وجود «الواجب» يقوم على إساس جدليّ (لا برهانيّ). فابن سينا يذهب إلى أنّ الوجود عرض يضاف إلى الماهيّة، وأنّ الماهيّة، بناء على ذلك، متقدّمة على الوجود، وهو كما رأينا قول فاسد. أمّا دليله هو، فمع أنّه لا يختلف جوهريًّا من حيث السياق المنطقيّ، فإنّه أوضح. ذلك أنّ كلّ ما هو ممكن الوجود لا بدّ له من سبب، وعلى ذلك فسلسلة الممكنات في العالم تفتقر إلى سبب كهذا ليس ممكنًا، وإلّا كان داخلًا في عداد الممكنات، وافتقر بدوره إلى سبب، وهكذا إلى ما لا نهاية له. والسلسلة غير المتناهية مستحيلة. لذلك لا بدّ من أن يكون في أساس سلسلة الموجودات الممكنة موجود واجب ليس ممكنًا بوجه[٧].

ثمّ إنّه يورد أدلّة أخرى على وجود الله منها:

أوّلًا: لا مادّة الأجسام ولا صورتها واجبة الوجود، وعليه فالأجسام تستمدّ وجودها من كائن واجب من جميع الجهات.

ثانيًا: ما دامت الحركة ليست داخلة أصلًا في ماهيّة الجسم، فإنّ سلسلة الحركات في العالم تفتقر إلى محرّك غير متحرّك.

ثالثًا: إنّ واجب الوجود ليس موضوعًا لأي من المقولات، لأنّ كلّ واحدة من هذه المقولات يقابلها على الأقلّ واحد من الموجودات الجزئيّة هو ممكن الوجود. وهذا يعني أنّ الإمكان صفة من صفات الجنس الذي ينضوي تحته ذلك الكائن الجزئيّ. وعليه فجميع

(٧) التلويحات، في: *Opera Metaphysica et Mystica*, p. 33.

المقولات ممكنة، فكانت تفتقر إلى موجود واجب لا يخضع لأي من المقولات، بل هو وجود محض غير قابل للكثرة بوجه[٨].

التمهيد لنقد المشّائين

يذهب السهروردي في مؤلّفاته «المشائيّة» جملة، إلى أنّ غرضه يقتصر على عرض آراء المشائين، دون أن يسلم ضرورة بصحّتها. لكنّه لا يوضح دائمًا المدى الذي يريد أن يذهب إليه في نقض هذه الآراء. بل هو في حالات كثيرة يبدو وكأنّه يجاريها أو يختار من تأويلها ما هو أيسر محملًا. وهو يؤكّد في مواضع عديدة أنّ موقفه الخاصّ الصريح منها، ينبغي أن يلتمس في مصنّفه الكبير الجامع حكمة الإشراق الذي لم يظهر، في زعمه، كتاب يوازيه أو يفوقه[٩]. أمّا هدفه في هذا الكتاب فليس، كما يقول، التنديد بالخصوم، بل إيراد الحقّ في شكله الخالص، كما انكشف له «بالمراقبة الروحيّة»، وبسلوك الطريق الصوفيّ الذي هو سبيل «الإشراق».

الخلافة والولاية والإمامة

والمقدّمة الأولى التي اعتمدها المؤلّف في بناء منهج الإشراق تحدّرت إليه - كما يدّعي - من أرسطو، الذي ظهر له في المنام، وأخبره بأنّ إدراك النفس هو فاتحة جميع المعارف العليا[١٠]. وهذه المعرفة ليست استدلاليّة أو بحثيّة محضة، بل تشتمل على عنصر ذوقيّ هامّ متمّم لها. والحقّ إنّ الحكمة ذات مراتب، منها ما يشمل معارف نظريّة خالصة، ومنها ما يشمل معارف ذوقيّة خالصة. وأسمى هذه المراتب مرتبة «المتألّه»، الذي هو كذلك من أساطين المنهج الاستدلاليّ أيضًا. فهو بحقّ صاحب منصب الرئاسة، وخليفة الله على

(٨) التلويحات، في *Opera Metaphysica et Mystica* p. 38 f.

(٩) المشارع، في: *Opera Metaphysica et Mystica*, p. 401, 483, 505.

(١٠) المشارع، في: *Opera Metaphysica et Mystica*, p. 484.
إنّ رواية محادثة السهروردي الخياليّة مع أرسطو في كتاب التلويحات ص ٧٠ وما بعد، المقصود بها أرسطو مؤلّف الأثولوجيا المنحول، كما سبق معنا.

الأرض. ويأتي دونه في المقام المتألّه الذي ليست له الملكة البحثيّة. وقد يؤول مقام الخلافة إلى هذا أيضًا إلّا أنّه لا يؤول إلى مَن برع بالمنهج البحثيّ وحده. وهذا الخليفة، نظير الإمام عند الشيعة، واجب الوجود، وعلى ذلك يستحيل أن يخلو العالم منه في وقت ما. فهو عندما لا يكون «منظورًا» يكون في «غيبة»، ويعرف عادة بـ«القطب»[١١].

أركان فلسفة الإشراق

أمّا في عرضه لـ«علم النور» الذي هو من فلسفة الإشراق بمنزلة الصميم، فإنّه لا يدّعي شيئًا من الأصالة. فقد كان لهذا العلم دعاته في كلّ زمان، منهم أفلاطون وهرمس وأمبدقليس وفيثاغورس وأغاثاديمون وأسقلابيوس وأرسطوطاليس في الغرب، وجاماسف وفرشاوسترا وبزرجمهر وزرادشت في الشرق[١٢]. وعلى الرغم من الفروق القائمة بين الجماعتين في المصطلح وأسلوب العرض، فإنّ هؤلاء الحكماء جميعهم، كما يذكر السهروردي، قد نهلوا من حكمة كلّيّة مأثورة، أوّل ما كشفت لهرمس (وهو في المصادر الإسلاميّة إدريس الواردة ذكره في **القرآن** أو أخنوخ في **التوراة**)، ومنه انحدرت في سلسلة متّصلة الحلقات إلى البسطامي والحلّاج، حتّى انتهت إلى السهروردي نفسه[١٣].

مآخذه على المشّائين

ومع أنّ كتاب **حكمة الإشراق** لم يكن، كما ذكر المؤلّف، كتابًا جدليًّا، فإنّه يبدأه بخطبة موجّهة ضدّ المشائين. أمّا الانتقادات التي يوجّهها ضدّ منطق المشائين وعلمهم الطبيعيّ في هذا الكتاب فكثيرة، نكتفي بذكر ثلاثة منها هي أهمّها:

---

(١١) حكمة الإشراق، في: *Oeuvres philosophiques et mystiques*, p. 62 f.

(١٢) حكمة الإشراق في الكتاب المذكور سابقًا، ص ١٠، ولمعرفة أصحاب هذه الشخصيّات انظر: *Prolégomènes*, p. 25.

(١٣) أنظر: Nasr, *Three Muslim Sages*, p. 62 f.

الأوّل: إنّ كلام المشائين في الجوهر حافل بالتعقيدات. فبحسب مقدّماتهم ينبغي أن يكون الجوهر ممتنعًا على الإدراك ما دامت فصوله الخاصّة غير معروفة. والنفس كذلك، والعقول المفارقة، هي الأخرى تتعذّر معرفتها. وواقع الأمر، أنّ المشائين، أكثر ما يعرّفون الجوهر بتعابير سلبيّة بحتة[١٤].

والثاني: إنّهم يعرّفون الهيولى بأنّها القابل لما هو متّصل وما هو منفصل. لكنّ الكم، في ما يرون، لا يؤلّف جزءًا من الجسم، بل هو متّصل بالمعنى نفسه الذي يعتبر به الجسم متّصلًا. وعلى ذلك فالكم بدلًا من أن يكون خارجًا عن الجسم، كما يدعون، هو ملازم له؛ وينبغي لذلك أن يعتبر العامل المادّيّ الأصيل للجسم. فالذي يميّز جسمًا عن آخر، والحالة هذه، ليس مادّته، كما يدّعون، بل الصور التي تتوالى على كمه.

والثالث: إنّهم يذهبون إلى أنّ المثل الأفلاطونيّة، لو كانت قائمة بذاتها، لما أمكن أن يستقرّ كلّ منها في الجسم الذي يتمثّل فيه. فإذا اعترض معترض، مع ذلك، بأنّ جزءًا من المثال فقط هو الذي يفتقر إلى حامل خاصّ، وجب أن يفتقر الكلّ إلى مثل هذا الحامل، ما دام المثال لا ينقسم عندهم. والمشاؤون مع ذلك، يسلّمون بأنّ الصور توجد في العقل وفي الأشياء الخارجيّة، لذلك فالمثل يجوز كذلك أن توجد بذاتها في عالم العقل من جهة، وأن توجد في أشكالها المادّيّة من جهة أخرى[١٥]. لكنّ السهروردي يرفض الفكرة الأفلاطونيّة القائلة بأنّ المثال، بما أنّه النموذج الذي ضربت عليه كائنات جزئيّة كثيرة، ينبغي أن يكون واحدًا. إذ لو كان المثال واحدًا لتعذّر أن يتكثّر في هذه الجزئيّات. وكونه غير متكثّر لا يعني، على كلّ حال، أنّه يتحتّم أن يكون واحدًا، لأنّ نقيض المتكثّر ليس الواحد، بل غير المتكثّر، وهو ما لا يمكن أن يحمل منطقيًّا على المثال[١٦].

(١٤) حكمة الإشراق، ص ٧٣ وما بعد.
(١٥) حكمة الإشراق، ص ٩٢ وما بعد.
(١٦) المصدر السابق، ص ١٦١.

النور والظلام في فلسفة الإشراق

إنّ المرتكز الإشراقيّ الذي يعنى به كتاب حكمة الإشراق عناية خاصّة، هو طبيعة النور وكيفيّة انتشاره. فالنور يوصف ههنا بأنّه غير مادّيّ، وغير قابل للتعريف في وقت واحد. فإذا كان المقصود بما هو «ظاهر» أنّه مستغن عن التعريف، فبيّن أنّ النور، باعتبار أنّه أظهر ذات في الوجود، إنّما هو غنيّ عن التعريف. وهو باعتبار أنّه الحقيقة التي تتخلّل جميع الأشياء، داخل في تركيب جميع الذوات كعنصر أصيل في تركيبها، مادّيّة كانت أو لا مادّيّة. فكلّ شيء غير «النور الخالص» يتألّف إمّا ممّا لا يفتقر إلى حامل، وهو الجوهر المظلم، أو من صورة ذلك الجوهر، وهي أيضًا الظلام بذاته. والأجسام باعتبار أنّها قابلة لتلقّي النور أو الظلام، يجوز أن تسمّى «برازخ». وكلّ برزخ باعتبار ذاته ظلام، وعليه فكلّ ما فيه من نور، إنّما هو وارد عليه من مصدر خارجيّ[١٧].

وتسند إلى هذه الجواهر المظلمة صفات ظلاميّة، نظير الشكل والجرم، صادرة عن الطبيعة المظلمة الموجودة أصلًا في الجواهر المظلمة. أمّا «النور المحض» فهو خال كلّيًا من الظلام، وعلى ذلك يدرك نفسه بدون وسيط، ومن غير تمثيل[١٨]. فهو من هذا النحو ذو شبه بالنفس الإنسانيّة، التي يستطاع إدراكها هي الأخرى من غير وسيط. والكائن الجسميّ أو المادّيّ وحده يحتاج إلى عضو جسديّ يتمّ به إدراكه، وعلى ذلك لا يكون هذا الكائن فاعلًا لمثل هذا الإدراك بل منفعلًا له. أمّا في ما يختصّ بالنفس الإنسانيّة، فإنّ فعل الإدراك فيها ليس ظاهرة أو صفة طارئة، بل هو «أنائيّتها» الخاصّة. فهي غير منقسمة، وليست تعتمد في إدراكها على وسيلة خارجة عن ذاتها، وإنّما يتوقّف عليها كلّ فعل آخر من أفعال الإدراك[١٩].

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٠٦ وما بعد.
(١٨) المصدر نفسه، ص ١١٠ وما بعد.
(١٩) المصدر نفسه، ص ١١٤.

التعريف الإيجابيّ والسلبيّ

وعلى ذلك فبالإمكان تعريف «النور» بأنّه ذاك الذي يجمع إلى كونه ظاهرًا بنفسه، أنّه يظهر الأشياء الأخرى. والحقّ أنّه ظاهر بدلالته الأصليّة. وخلافًا لرأي المشّائين الذين يقرّرون أنّ الشيء إنّما يعرف سلبيًّا بنسبة تجرّده عن المادّة، ينبغي أن يفهم الإدراك إيجابيًّا في رأيه على أنّه فعل الظهور الذاتيّ الذي يتجلّى في النور أو في الذوات المنيرة. ولو كان التجرّد عن المادّة هو شرط الإدراك الذاتيّ لكانت الهيولى الأولى جديرة بأن تدرك ذاتها تلقائيًّا، ما دامت غير قائمة في حامل ماديّ. والحقّ إنّ المشائين قد أقاموا ضربًا من الموازاة بين المادّة الأولى والكائن الواجب، إذ إنّ كلًّا منهما قد وصف بأنّه ماهيّة خالصة. فإذا كان الواجب خليقًا بإدراك ذاته وإدراك الأشياء الأخرى بفضل تجرّده عن المادّة، أو بساطته المطلقة، وجب أن تكون حال المادّة الأولى كذلك أيضًا[٢٠].

عالم الأنوار والبرازخ

والنور من حيث صلته بالأشياء التي هي دونه، قد يصنّف صنفين: نورًا في ذاته ولذاته، ونورًا في غيره ولغيره. والثاني منهما ينير الأشياء الأخرى، فهو لذلك نور لغيره لا لذاته. وسواء أكان النور لذته أم لغيره، فهو ظاهر كلّ الظهور، وينبغي بهذا الاعتبار أن يوصف بأنّه حيّ، لأنّ الحياة إنّما هي هذا النحو من التجلّي الذاتيّ بالفعل[٢١].

والأنوار الخالصة تؤلّف سلّمًا من مراتب متدرّجة على رأسها «نور الأنوار»، وعليه تعتمد سلسلة الأنوار التي تتحدّر منه. ونور الأنوار، بوصفه أصل الأنوار ومصدرها، هو واجب الوجود، وذلك لأنّ سلسلة الأنوار لا بدّ من أن تنتهي ارتقاء إلى نور أوّل، أو نور واجب. وذلك لأنّ عدم تناهي التسلسل محال. وهذا النور الواجب يسمّيه السهروردي نور الأنوار، والنور القائم بذاته، والنور القدسيّ، وغير ذلك[٢٢].

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١١٥ وما بعد.
(٢١) المصدر نفسه، ص ١١٧ وما بعد.
(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٢١.

إنّ الصفة الأولى التي يتّصف بها نور الأنوار هي الوحدانيّة. فنحن إذا افترضنا وجود نورين اثنين، وقعنا في تناقض، هو أنّهما يشتركان في نور ثالث يعتمدان في وجودهما عليه. لكنّ النور الواجب، لما كان واحدًا في الأصل، تولّد منه بالانبثاق النور الأوّل، الذي هو واحد بالعدد وغير مركّب؛ إذ يمتنع أن ينبثق من ذات مفارقة كلّيًا للظلمة ذات مكوّنة من النور ومن ضدّه، أي الظلام. فالنور الأوّل إذن يختلف عن مصدره بدرجة كماله لا غير.

ولما كان النور الأوّل يعتمد في وجوده على نور الأنوار، كان ذا طبيعة مزدوجة: فقر في ذاته، وغنى بنور الأنوار؛ فمن إدراكه لفقره أو ظلام طبيعته ينشأ ظلّ أوّل، يدعوه السهروردي «البرزخ الأعلى» (ويقابل من مراتب النظام الكونيّ في الأفلاطونيّة الجديدة الفلك الأقصى)؛ وبإدراكه لفقره بالنسبة إلى مصدره يتولّد منه النور الثاني. وهذا بدوره يتولّد منه نور وبرزخ (أي فلك سماويّ). وتطّرد القاعدة حتّى نبلغ البرزخ أو الفلك التاسع، وعالم العناصر الواقع تحته. وهذه السلسلة من الأنوار، المنبثقة من «النور الواجب»، يذهب السهروردي إلى أنّها لا تنتهي عند النور أو الفلك التاسع (على ما اعتقد فلاسفة العرب من أتباع الأفلاطونيّة الجديدة)، لكنّه يعتقد مع ذلك أنّه لا بدّ لها من نهاية عدديّة[٢٣].

الأنوار القاهرة والأنوار المدبّرة

يصف السهروردي صلة الأنوار العليا بالأنوار الدنيا بأنّها صلة «قهر» وصلة الدنيا بالعليا بأنّها صلة «محبّة»، كما جاء عند انبدقليس[٢٤]. وهاتان القوّتان: القاهرة والمحبّة، تسودان العالم. فنور الأنوار الذي لا شيء بعده، يقهر كلّ

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٣١ وما بعد، و١٣٨ وما بعد.

(٢٤) أي philia وneikos في ما يختصّ بأمبدقليس في التاريخ الإسلاميّ، انظر: Asin, *Ibn Masarra*, p. 40 f.

وينبغي أن نشير هنا إلى الجمع بين «النور» و«القهر» في تعليم مزدك، انظر تعليقات كربان في مقدّمته لكتاب: *Oeuvres philosophiques et mystiques*, p. 39 f.

شيء آخر، ويعشق الذات العليا الكلّيّة الجمال، التي هي نفسه. وفي هذا العشق الذاتيّ ينال منتهى السعادة، وهي الشعور بحيازة الكمال الأقصى والاستغراق في تأمّله[٢٥].

وينبغي لنا أن نميّز، في سلسلة الأنوار المنبثقة من نور الأنوار، بين «الأنوار القاهرة» و«الأنوار المدبّرة». فالأنوار القاهرة تشمل، من جهة، الماهيّات المنيرة العليا أو المفارقة، التي هي قائمة بذاتها كلّيًّا، ومن جهة أخرى، الذوات النموذجيّة التي تحتوي أجناس الذوات الجسمانيّة أو صورها، والتي تقابل المثل الأفلاطونيّة. أمّا «الأنوار المدبّرة» فترشد الأفلاك السماويّة أو تدبّر شؤونها، ويجوز بداعي أهمّيّتها البالغة أن تدعى «الآمرة» (أسفهبد) وهذه الأنوار تنتظم في مراتب متدرّجة، وتعمل في الأفلاك السماويّة بوساطة الأجرام السماويّة، ولها عليها سلطة مطلقة. و«الشمس» التي هي مصدر الضوء النهاريّ من أرفع القوى المدبّرة في هذه السلسلة وهي بوصفها سيّدة السماء جديرة بكلّ تعظيم[٢٦].

مبدأ الحركة والزمان

إنّ العالم المكوّن من العناصر، والذي هو - إذا جاز التعبير - شبه ظلّ لنور الأنوار، إذ هو يتخلّل جميع مراتب الكائنات، المشعّة منها وغير المشعّة، هو في عرف السهروردي، أزليّ كموجده. والأدلّة التي يوردها على أزليّته، والتي ترقى أساسًا إلى أصول أرسطوطاليّة، مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بمبدأ أزليّة الحركة. فكلّ جزء من الحركة يعتمد على جزء سابق، ومن المحال أن توجد هذه الأجزاء في زمان واحد، بل ينبغي على العكس، أن يتلو بعضها بعضًا إلى غير نهاية. وبين أنواع الحركات المتباينة يوجد نوع واحد يستوفي هذا الشرط هو الحركة المستديرة، لأنّها الوحيدة التي لا نهاية لها؛ في حين أنّ الحركة في خطّ مستقيم لا يمكن أن تستمرّ بلا نهاية، لأنّها نظير كلّ ما هو في عالم ما تحت

(٢٥) قابل: حكمة الإشراق، ص ١٣٦ وأرسطو *Met.* XII, 1072 b23.
(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٤٩ وما بعد.

القمر - وهي من أخصّ صفاته - لا بدّ لها، آخر الأمر، من أن تنقطع[٢٧].

والزمان الذي يعرّفه السهروردي، على غرار أرسطو كذلك، بقوله إنّه مقياس الحركة، هو الآخر أزليّ لا أوّل له ولا آخر. لأنّه لو كان للزمان ابتداء، وجب أن يسبقه إمّا نفس العدم، أو ذات من الذوات، وفي كلا الحالين لا بدّ من وجود زمان سابق لبدء الزمان[٢٨].

إنبثاق الطبيعة من عالم الأنوار

فالكون إذن، فيض دائم عن المبدأ الأوّل[٢٩]. وإلى جانب سلسلة الجواهر المفارقة، أو الأنوار التي - كما مرّ معنا - لا يحصرها عدد، هنالك سلسلة أخرى من ذوات ماديّة أسمى (هي الأجرام الفلكيّة)، تنبثق بصورة مباشرة من «النور الأوّل» وبصورة غير مباشرة من «نور الأنوار» أو الله. ومن هذه الأجرام الفلكيّة تنبثق «الأجسام العنصريّة» في عالم ما تحت القمر. وتوصف هذه الأجسام بأنّها عنصريّة لأنّها إنّما تنبثق أصلًا من «مادّة مشتركة» تدعى في لغة الإشراق بالبرزخ الأوّل. فالصور العنصريّة البسيطة، وكذلك الصور اللاعضويّة والعضويّة، التي هي أقلّ بساطة، تتوالى على «المادّة المشتركة» دوريًّا: بحيث يتحوّل الهواء إلى ماء، والماء إلى تراب، والتراب إلى هواء والهواء إلى نار. وهذا التحوّل يثبت، في رأي السهروردي، أنّ العناصر «الأولى» الأربعة في فلسفة المشائين ليست أولى، ما دامت خاضعة لهذا التحوّل الدائم، ولا تتّصف لذلك بأيّة طبيعة ثابتة أو صورة أصليّة.

عامل الحرارة والحركة

ويمكن ردّ حركات الأجسام الأرضيّة. إمّا إلى «النور الأعلى» الذي هو مصدر كلّ وجود، أو إلى الأنوار الدنيا في مراتب الكائنات النورانيّة المنبثقة

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٧٣ وما بعد، قارن أرسطوطاليس، *Physics*, VII Ch. 8.
(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٨٠.
(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٨١ وفي أماكن أخرى.

منه. وتلعب الحرارة دورًا أساسيًّا في السياق الطبيعيّ. ذلك أنّ الذي يجعل الحجر يسقط، والماء يتبخّر، وبخار الماء ينعقد مطرًا، والرعد يقصف، والبرق يومض، ليس الطبيعة، كما يدّعي المشاؤون، بل هو الحرارة. فالحرارة والحركة - التي هي أقرب شيء إلى الحرارة - كلتاهما مردهما في النهاية إلى نور أعلى[٣٠]. والحقّ إنّك إذا تفحّصت العديد من الذوات في العالم، كما يقول، وجدت أنّ الذات الوحيدة التي تعمل في الأشياء، البعيدة منها والقريبة، هي النور. وبما أنّ العشق والقهر يتحدّران من النور، والحركة والحرارة تتولّدان منه، فهو أساس الشوق والشهوة والغضب، والرغبة تقود بالضرورة إلى الحركة[٣١]. ولهذه الأسباب، فإنّ النار بداعي سموّ منزلتها، تستحقّ، بعد النور، الإكبار والتعظيم، كما كان شأنهما عند قدماء الفرس.

الإنسان في فلسفة الإشراق

وعن اجتماع الطبائع المتضادّة في بعض الأجسام تنشأ كائنات طبيعيّة أو أرضيّة. والعنصر الغالب في هذه الذوات هو النور، المدعوّ أسفندر مود، وطلسمه الثرى أو التراب. وأتمّ التراكيب هو الذي يؤدّي إلى نشأة الإنسان الذي يستمدّ كماله من «نور الأنوار» بوساطة الملاك «جبريل». وهذا «الروح القدسيّ» ينفث في الجنين النور الإنسانيّ أو النفس (ويدعى أسفهبد الناسوت) حالما يصبح مستعدًّا لقبوله[٣٢]. ونشوء هذا النور، أو انبثاقه، لا يسبق تكوّن الجسد، لأنّ ظهوره في الأفراد يتوقّف على وجود الجسد أوّلًا. وفضلًا عن ذلك، فإنّ هذه النفوس النورانيّة، لو كانت أزليّة وغير مخلوقة، لكانت هي ومُثُلها في العالم المفارق غير متناهية، وهو خلف[٣٣].

وفي مقابل النور الإنسانيّ، تقوم في الجسد قوّتان هما الغضبيّة التي تتمثّل

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٩٢ وما بعد.
(٣١) المصدر نفسه، ص ١٩٦.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٠١ قابل هذا الكلام بدور العقل الفعّال في نظام ابن سينا الكونيّ.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

في القهر، والنزوعيّة التي تتمثّل في العشق. أمّا سائر قوى الجسد الفرعيّة، نظير الغاذيّة والمولّدة، فتنشأ من الصلات المختلفة القائمة بين الجسد والنور، ويجوز أن تعتبر بمثابة عدد من تجلّيات النور الأرضيّ. ومرد تنوّعها إلى تنوّع العلاقة بين النور والجسد.

وظيفة الروح الإنسانيّ

والأداة التي يستخدمها النور الأرضيّ في تدبير الجسد هي الروح المستقرّة في التجويف الأيسر من القلب. وهذه الروح تتخلّل الجسد برمّته، وتنقل إلى أعضائه المختلفة النور الذي تتلقّاه من النور الأرضيّ[٣٤]. على أنّ هذه الاختلافات في الوظائف لا تستتبع اختلافات في القوى وفي الأعضاء، ولذلك كانت قوّة الحسّ المشترك وقوّة الوهم وقوّة التخيّل، خلافًا لما ذهب إليه ابن سينا، هي واحدة في الجنس[٣٥]. فجميع هذه الوظائف ترجع إلى النور الأرضيّ الذي يدرك المحسوسات بتوسّط الأعضاء الجسديّة التي هي بمثابة ظلال له، ويجوز بهذا الاعتبار وصفه بأنّه «حاسّة الحواسّ». لكنّه مع ذلك يستطيع الاستغناء عن الأعضاء الجسديّة، كما يشهد على ذلك المتصوّفون، الذين حظوا برؤيا شملت أنوارًا عليا، هي أشدّ وضوحًا من الأنوار الطبيعيّة.

مراحل التناسخ ومصير النفس

إنّ اتّصال النور الأرضيّ بالمادّة ناتج عن تشابكه «بالقوى المظلمة». فقد غدا بذلك غريبًا عن عالم النور، وأكره على الاستقرار في الجسد الإنسانيّ الذي هو في رأي «حكماء المشرق» موطنه الأوّل والأسمى. ومع أنّه قد يتّخذ، في بعض مراحل تناسخه اللاحقة، صور بعض الحيوانات الدنيا، لكنّ هذا الاتّجاه في التناسخ لا ينعكس. والسهروردي، مع أنّه على بيّنة تامّة من معارضة هذا الرأي لرأي أفلاطون وفيثاغورس، إلّا أنّه يتوقّف، على ما يبدو، عن الحكم في

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.
(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٩ وما بعد.

مسألة تناسخ النفوس جملة. ومع ذلك فهو يسلّم بما ينطوي عليه الرأي الأفلاطونيّ - الفيثاغوريّ، من تحرّر النفس أخيرًا من «دولاب الولادة المتكرّرة»[٣٦]. وهكذا فإنّ تحرّر الأنوار المدبّرة، التي تمكث في الجسد وتدبّر شؤونه، إنّما يحصل عندما ينحلّ الجسد. والتناسخ ليس شرطًا لازمًا في هذا التحرّر. ذلك لأنّ النور السجين في الجسد، بمقدار ما يتوق إلى عالم النور الأعلى، ويأبى الخضوع لرغبات الجسد، يتمكّن من «الاتّصال» به والإفلات أخيرًا من قيوده كلّيًا، وينضمّ إلى مراتب الأرواح القدسيّة في عالم النور المحض. والنفس المطهّرة، حتّى في حال امتداد إقامتها في العالم السفليّ، تستطيع أن تظفر بلمحات خاطفة من العالم الأعلى وما فيه من روائع. بل إنّها قد تحوز بعض القوى الخارقة التي هي من قبيل التنبّؤ عن أحداث المستقبل أو التحكّم بمجرياته[٣٧].

الإشراق والانبثاق

هذه إذن خلاصة «فلسفة النور» التي استهلّها ابن سينا، وأكملها السهروردي. على أنّ الدعامة الكونيّة والميتافيزقيّة لهذا المذهب، ليست جديدة كلّ الجدّة، خلافًا للعناصر الصوفيّة والذوقيّة. فهي فعلًا ابن سينيّة وأفلاطونيّة جديدة، أضيفت إليها بعض العناصر الصوفيّة والدينيّة من مصادر زرادشتيّة ومشرقيّة؛ والذي يميّزها عن المذهب الأفلاطونيّ الجديد بصيغته الإسلاميّة المعروفة، هو بالدرجة الأولى، محاولة استغلال الصور النورانيّة إلى أبعد الحدود. كان ابن سينا، كما تقدّم لنا القول، أوّل مَن ألمح إلى ذلك، بينا أدخلتها الزرادشتيّة في صلب نظرتها الدينيّة والميتافيزقيّة إلى العالم.

ونحن نعتقد أنّه، على كلّ ما هنالك من الفروق في التعبير والتشديد، فإنّ نظرة السهروردي الميتافيزقيّة تبقى في أساسها ابن سينيّة أو أفلاطونيّة جديدة.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٢١، ٢٣٠.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٥٢.

وربّما كان أوضح ما يبدو ذلك في رسالة صغيرة عنوانها **اعتقاد الحكماء**[٣٨]، حاول فيها أن يدافع عن الفلاسفة «المتألّهين»، في وجه تهجّمات العامّة وافتراءاتهم، إذ رموهم بالإلحاد والمروق من الدين. فقد أشار في دفاعه إلى أنّ الفلاسفة الإلهيّين يعتقدون بوحدانيّة الله، وبخلق العالم، وحتميّة الحساب في الآخرة؛ وأنّهم يرون كذلك أنّ أوّل ذات خلقها الله هي العقل الأوّل، ومنه نشأ بالانبثاق عقل آخر تحدّرت منه نفس السماء الأولى وجسمها. ويستمرّ هذا التسلسل نزولًا حتّى العقل الأخير وعالم الكون والفساد الواقع تحت أمرته وأنّهم يسمّون العقل الأدنى «واهب الصور» أو «الروح القدسيّ».

السُّهْرَورديّ يكمل نظام ابن سينا

أمّا سائر هذه النظرة الكونيّة الميتافيزيقيّة الشاملة، التي ينسبها السهروردي إلى الفلاسفة، فهي نظرة ابن سينا المعروفة. وهو لا يكتفي في بسطه لها بالموافقة الضمنيّة عليها، لكنّه يحاول، فضلًا عن ذلك، أن يؤيّدها بشواهد من القرآن أو من التراث الصوفيّ. ومع ذلك، فالاستنتاج الذي لا مفرّ منه، هو أنّ السهروردي يؤيّد هذه النظرة الكونيّة تأييدًا مطلقًا. أمّا ما أدخله عليها من تحسينات فلا يتعدّى الأسلوب البيانيّ، وهذه مستمدّة في الغالب من أصول صوفيّة أو زرادشتيّة. والسهروردي يتخطّى الفارابي وابن سينا بعيدًا في تصوّفه، ويحاول أن يدمج في نظامه الخاصّ العناصر الرئيسيّة في أدب السلوك الصوفيّ؛ وهو مع ذلك يعي تمامًا الصعوبات التي تواجه المؤلّف في معالجة هذا الموضوع، وهي صعوبات تحول دون ارتفاع بحثه إلى مستوى أبحاث سواه من أعلام الأفلاطونيّة الجديدة، من حيث التنظيم ودقّة الأداء.

---

(٣٨) **إعتقاد الحكماء**، في: *Oeuvres philosophiques et mystiques*, p. 261-272.

فلسفة الإشراق في مراحلها اللاحقة

صدر الدِّين الشِّيرازيّ وأتباعه

مكانة السُّهْرَورديّ بعد ابن سينا

والسهروردي، مع كلّ ما أثاره من ردّة عنيفة في وجه الأفلاطونيّة الجديدة الإسلاميّة، باسم حكمة عليا مستمدّة من الفكر اليونانيّ والشرقيّ، لم يشكّ يومًا بحقّ العقل في تمحيص الأسرار الدينيّة البعيدة الغور. أمّا الذين كانوا قد أثاروا هذا الشكّ فهم المحافظون من أهل الحديث وعلماء الكلام والفقهاء، والعديد من المتصوّفين، وكذلك الجمهور بوجه العموم. على أنّ المنزلة الهامّة التي يشغلها السهروردي في تاريخ الفكر بعد ابن سينا، إنّما تبرز في الدفاع عن وحدة الحقّ بين الدين والفلسفة، وفي وجوب طلب الحقّ من جميع مظانه: في الفلسفة اليونانيّة، وفي الفكر الفارسيّ القديم، وفي الأفلاطونيّة الجديدة الإسلاميّة، وفي النهج الصوفيّ على السواء.

الانبعاث الفكريّ في فارس

هذا التيّار الإشراقيّ الذي أطلقه السهروردي استمرّ بعده، وأخذ يشتدّ، لا سيّما في الأوساط الشيعيّة، أثناء العهد الصفويّ في بلاد الفرس. فمؤسّس السلالة الصفويّة، شاه إسماعيل (١٥٠٠-١٥٢٤)، الذي ادّعى أنّه متحدّر من

سلالة صوفيّة ترتقي إلى القرن الثالث عشر، أخذ على عاتقه جادًّا فرض العقيدة الشيعيّة في بلاد الفرس، من أدناها إلى أقصاها[٣٩]. وكان من نتائج ذلك أنّ العناية بالفلسفة والكلام، التي كانت قد خمدت في العصر المغولي، أخذت الآن في الانتعاش والنشاط، لا سيّما في إيّان ولاية شاه عبّاس (١٥٨٨-١٦٢٩). ولقد اشتهر في هذه الفترة علماء عديدون نخصّ بالذكر منهم مير داماد (ت ١٦٣١) وبهاء الدين عاملي (ت ١٦٢١) اللذين تتلمذ عليهما ألمع فلاسفة العهد الصفويّ، صدر الدين الشيرازي (ت ١٦٤١) الذي «انعقد الإجماع على أنّه أعظم فلاسفة العصر الحديث في بلاد الفرس»[٤٠].

الشّيرازيّ: شروحه ومؤلّفاته

ولد الشيرازيّ، المعروف بـ«ملاّ صدرا»، في مدينة شيراز سنة ١٥٧٢. ثمّ انتقل إلى مدينة أصفهان، وكانت مركزًا هامًّا من مراكز العلم في ذلك العصر. وفيها تابع تحصيله على مير داماد، وكذلك على مير أبي القاسم فندرسكي (ت ١٦٤٠). وعاد أخيرًا إلى شيراز، ليتولّى التدريس في مدرسة دينيّة، كان حاكم الولاية قد أنشأها في منطقة فارس[٤١]. ويروى أنّه زار مكّة حاجًّا مشيًا على قدميه سبع مرّات، ووافته المنية في البصرة وهو عائد بعد أداء فريضة الحجّ للمرّة السابعة، وذلك سنة ١٦٤١.

والشيرازيّ، إلى جانب الشروح الكثيرة التي وضعها على كتاب السهروردي **حكمة الإشراق**، وكتاب أثير الدين الأبهري **الهداية في الحكمة**، وكتاب ابن سينا **الشفاء**؛ ألّف العديد من الكتب الأصيلة بلغنا منها: رسالة في **الحدوث**، وأخرى في **الحشر**، وثالثة في **إسناد الوجود إلى الماهيّة**، ورابعة في **الجبر والاختيار**[٤٢]. ومنها كذلك كتاب **المشاعر**[٤٣]، وكتاب **كسر أصنام**

(٣٩) أنظر: Browne, *Literary History of Persia*, IV, 53 f.

(٤٠) أنظر: Browne, *Literary History*, IV, p. 408.

(٤١) مقدّمة الشيرازيّ لكتاب **المشارع**، ص ٧.

(٤٢) أنظر: رسائل آخوند ملا صدرا.

(٤٣) أنظر ترجمة كربان (Corbin) لكتاب: *Livres des Pénétrations*.

الجاهليّة. على أنّ مؤلّفه الرئيسيّ، ولا ريب، هو الأثر الضخم البارز **كتاب الحكمة المتعالية** المعروف أيضًا بـ**كتاب الأسفار الأربعة**. وقد يوصف هذا الكتاب بأنّه خلاصة فلسفة الشيرازي، إذ هو يضمّ مادّة عدد من مؤلّفاته الصغيرة، وخلاصة الفكر الفلسفيّ بعد ابن سينا بصورة عامّة.

الطريق إلى الحقّ

ففي مقدّمة كتاب **الأسفار** يعلّق الشيرازيّ بلهجة كئيبة على الأذى الذي أصاب الفلسفة في عهده، بتحوّل الجمهور عن دراستها. فقد ثبت له، بعد أن توفّر على تحصيلها، أنّ مبادئ الفلسفة، مقرونة بالحقائق الملهمة، كما أنزلت على الأنبياء وكشفت للحكماء، هي أسمى تعبير عن الحقّ. وإذ تعذّر عليه التعبير عن أفكاره تلك بالكتابة عمد إلى الانقطاع عن العالم مدّة طويلة، وانطوى على نفسه، حتّى «اشتعل قلبه» - كما قال - وأشرق نور العالم الإلهيّ عليه، وغدا قادرًا على كشف أسرار لم يخامره، في ما سبق، شكّ فيها[٤٤]؛ واستطاع أخيرًا أن يدرك حدسيًّا، ما كان قد حصّله أوّلًا بالطرق الجدليّة، بل أن يحظى بالمزيد من المعارف. ثمّ أخذ يزداد يقينًا بأنّه مدعوّ إلى أن يطّلع الآخرين على تلك المعارف التي أنعم الله بها عليه. فتحقّق له ذلك في كتابه الضخم الذي دعاه **الأسفار الأربعة**، أي أسفار النفس من الخلق إلى الحقّ، ثمّ إلى الحقّ بطريق الحقّ، ثمّ من الحقّ رجوعًا إلى الخلق، وأخيرًا إلى الحقّ كما يتجلّى في الخلق.

الفلسفة في فرعيها النظريّ والعمليّ

إنّ عرض المؤلّف للموضوعات الفلسفيّة الواردة في هذا الكتاب، يتّفق أصلًا مع تقسيم ابن سينا. فللفلسفة عنده فرعان أساسيّان، الأوّل نظريّ يهدف إلى معرفة حقائق الأشياء؛ والثاني عمليّ يرمي إلى تحصيل الكمالات التي تليق بالنفس. وكمال الأوّل يحصل ببلوغ الغرض الأقصى من جميع الأبحاث النظريّة، وهو انعكاس صورة عالم المعقولات في النفس أو ارتسامه فيها.

(٤٤) **الأسفار الأربعة**، ج١، ص ٣.

بحيث تغدو النفس عالمًا معقولًا قائمًا بنفسه كما رأى الفارابي وابن سينا[٤٥]. وكمال الثاني يتحقّق بالاقتراب من الله عن طريق التشبّه به، ممّا يجعل النفس جديرة بمثل هذا الامتياز. والمؤلّف يعتقد بأنّ الفلسفة والعقيدة على اتّفاق تامّ بشأن هذين الهدفين، ويؤيّد ذلك بشواهد من الآيات القرآنيّة والحديث النبويّ، وأقوال الإمام، علي بن أبي طالب، وهو لا يعرب عن أي من التحفّظات أو القيود التي وجد المؤلّفون السنّيّون أنفسهم، لدى معالجة المسائل الكلاميّة، مضطرّين للأخذ بها، في موضوع الصلة بين الفلسفة والعقيدة.

أركان الفلسفة في رأيه

يضرب الشيرازيّ على غرار السهروردي في الاعتقاد بوحدة الحقّ الذي تواتر في سلسلة متّصلة من آدم إلى إبراهيم، فإلى حكماء اليونان فمتصوّفة المسلمين وجماعة الفلاسفة. وفي مؤلّف آخر يصف الشيرازيّ مطوّلًا كيف أنّ شيث وهرمس (وهو إدريس في القرآن وأخنوخ في التوراة) قاما بنشر الحكمة في أقطار العالم[٤٦]. واليونان الذين كانوا أوّلًا، في ما يرى، عبدة كواكب، تعلّموا فلسفة الدين وعلم التوحيد من إبراهيم. وهو يميّز بين فريقين من قدماء فلاسفتهم، ينتمي كلّ منهما إلى تراث خاصّ به. الفريق الأوّل يبدأ بطاليس وينتهي بسقراط وأفلاطون؛ والثاني يبدأ بفيثاغورس الذي يذكر أنّه تتلمذ في الحكمة على سليمان الحكيم عندما لقيه في مصر، وكذلك على كهنة مصر. وفي رأي الشيرازيّ أنّ أركان الحكمة في بلاد اليونان كانوا: أمبدقليس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس. أمّا أفلوطين (الشيخ اليونانيّ) فكثيرًا ما يصفه بأنّه شخصيّة فذّة. ومع أنّ الفضل في انتشار الحكمة في جميع البلدان يعزى إلى أولئك الحكماء، فإنّ الشيرازيّ كثيرًا ما يذكر، على غرار أكثر مؤرّخي الفلسفة المسلمين، من السجستاني حتّى الشهرزوري[٤٧]، أنّ هؤلاء الحكماء

(٤٥) أنظر أعلاه، ص ٢٣٢.

(٤٦) أنظر: رسالة في الحدوث، في رسائل آخوند، ص ٦٧ وما بعد. وقابل: الأسفار الأربعة ج٢، ورقة ٢٤٦ وما بعد.

(٤٧) أنظر أعلاه، ص ٤٥٦.

تسلّموا «نور الحكمة»، في الدرجة الأولى، من «مشكاة النبوّة»[٤٨]، ممّا يفسّر انسجامهم مع «التعليم النبويّ». في مسائل هامّة نظير وحدة الإله، وخلق العالم، والحشر الذي أوغلوا فيه.

رأينا أعلاه كيف استكمل السهروردي هذه السلسلة التاريخيّة[٤٩]، وكيف اعتبر المتصوّفة الأتباع الأصيلين لحكماء اليونان القدامى. كان الشيرازيّ ينظر إلى المتصوّفة هذه النظرة أيضًا، ويعتبر ابن عربي (ويسمّيه أحيانًا ابن الاعرابيّ) إمامهم الأكبر. وهو يوافق السهروردي كذلك في أهمّيّة الدور الذي لعبه التصوّف في تقدّم الفكر الفلسفيّ والدينيّ.

الإمامة والنبوّة

ومن مظاهر تفكيره الفلسفيّ الهامّة تطبيق المفاهيم الفلسفيّة والصوفيّة، على المذهب الإماميّ (الشيعيّ). فهو يقرّر أنّ دور النبوّة انقضى بوفاة محمّد، وبدأ دور الإمامة أو الولاية في الإسلام. وهذا العصر يبدأ بأئمّة الشيعة الاثني عشر، ويستمرّ حتّى رجعة الإمام الثاني عشر (الذي هو في غيبة مؤقّتة) وذلك في آخر الزمان. وعلى كلّ، فإنّ دور الولاية يبدأ بالنبيّ شيث، الذي كان من آدم بمنزلة علي من محمّد، أي الإمام أو الخليفة[٥٠].

ويجد الشيرازيّ أساسًا فلسفيًّا لهذا القول في مفهوم ابن عربي «للحقيقة المحمّديّة»، أي الحقيقة النبويّة الخالدة أو «الكلمة الإلهيّة»، التي كان محمّد المظهر الأخير والأكمل لها[٥١]. وفي رأيه أنّ هذه الحقيقة ذات بعدين، الأوّل «ظاهر» والثاني «باطن». ولما كان محمّد مظهرًا للمبدأ النبويّ، كان الإمام الأوّل (علي) وأتباعه جميعًا مظاهر للولاية. وعندما يظهر ثانية الإمام المنتظر أو المهدي في آخر الزمان، ينكشف معنى التنزيل الإلهيّ كاملًا، ويعود البشر إلى

(٤٨) قابل: **الأسفار**، ج٢، ورقة ٢٤٦ وما بعد، و**رسالة في الحدوث**، ص ٦٩.
(٤٩) أنظر: أعلاه، ص ٤٠٣.
(٥٠) *Livres des Pénétrations*, p. 13 f.
(٥١) المرجع نفسه، ص ١٤، قابل أعلاه ص ٣٤١.

عقيدة الوحدانيّة الأصيلة، التي أنشأها إبراهيم وأقرّها محمّد.

الوجود والماهيّة

إنّ القسم الأوّل من كتاب **الأسفار الأربعة** يبحث في ما بعد الطبيعة، أو **العلم الإلهيّ**. وكما جرى العرف في الأوساط الفلسفيّة منذ عهد ابن سينا وبعده، احتلّ مفهوما الوجود والماهيّة والعلاقات المتشابكة بينهما، مركز الصدارة من المباحث الفلسفيّة في ذلك العصر. ويعود الشيرازيّ إلى هذين الموضوعين بإلحاح غريب في العديد من مؤلّفاته الأخرى، ويؤكّد على أنّ الوجود لا يقبل التحديد، إذ ليس له فصل ولا نوع، ولا يلحقه عرض أو خاصّيّة من الخواصّ[٥٢]. لكنّه مع ذلك يسهل تمييزه عن الماهيّة في الذهن. وبناء عليه فموضوع الخلق أو الأحداث الإلهيّ ليس الماهيّة، كما حاول السهروردي والدوّاني وسواهما أن يثبتوا، بل هو الوجود، من حيث، يضاف إلى الماهيّة[٥٣]. فلزم عن ذلك أنّ للماهيّات نوعًا من التقدّم على الوجود، وذلك من حيث فعل الخلق الإلهيّ، إن لم يكن بالذات. وهكذا يعتبر الشيرازيّ هذه الماهيّات مقابلة «للأعيان الثابتة» في نظام ابن عربي، وهي الصور النموذجيّة التي نسج الكون على منوالها[٥٤].

فكلّ ما هو محدث، إذن، مؤلّف من وجود وماهيّة. أمّا الواجب الوجود، فهو خلوّ من هذا التركيب، بل هو الذي يمنح كلّ ذات محدثة وجودها الخاصّ، وذلك بحكم إشعاع شبيه بإشعاع النور. ولكن، لما كان من الضروريّ أن يكون المعلول مكافئًا للعلّة، كان وجود الذوات المحدثة وليس ماهيّتها هو الذي ينبثق من الواجب[٥٥]. وما دام هو نور الأنوار، أو النور بذاته، فهو الذي يمنح

---

(٥٢) الأسفار، ج١، ص ١٠ وما بعد، قابل: *Livres des Pénétrations*, p. 6. (النصّ العربيّ) ورسائل آخوند، ص ١١٠ وما بعد.

(٥٣) المصدر نفسه، ج١، ص ١٤، *Livres des Pénétrations*, p. 37.

(٥٤) المصدر نفسه، ج١، ص ١٥ وما بعد، وورقة ٩٥ آ و: *Livres des Pénétrations*, p. 35.

(٥٥) المصدر نفسه، ج١، ص ١٠٤.

الذوات المخلوقة طبيعتها النورانيّة التي تجعلها شبيهة به. أمّا ماهيّاتها الخاصّة، فلما كانت هي التي تميّزها عنه، فلا يمكن ردّها إلى فعله، وإنّما هي الظلام أو «البرزخ» الذي يفصل المخلوق - في لغة الإشراق - عن نور الأنوار، صانعه الحقّ.

عالم الأمر وعالم العقل

ويبذل الشيرازيّ جهدًا متواصلًا في صياغته لهذه المسألة، ولنظائرها من المسائل الميتافيزقيّة، كي يؤلّف بين العناصر الابن سينيّة والإشراقيّة والصوفيّة. فهو، من جهة، يسلّم بمفهوم ابن سينا للحركة، وباعتمادها في نهاية المطاف على محرّك لا يتحرّك[٥٦]، دون أن يعي تمامًا المضاعفات التي تنجم عنها بالنسبة إلى القول بالخلق على النحو التقليديّ الذي يأخذ هو به؛ ويسلّم ضمنًا، من جهة ثانية، بفرضيّات الانبثاقيّين من أتباع الأفلاطونيّة الجديدة؛ لكنّه يحاول في الوقت نفسه، أن يجد لها مكانًا مناسبًا في إطار الإشراق الصوفيّ. ويتابع الشيرازيّ، في موضوع «الحقّ الأعلى» ابن عربي، فيميّز بين مرتبة التوحيد أو الألوهيّة التي يدعوها المتصوّفون بـ«الغيب»، أو «العماء» من جهة، وبين سلسلة التجلّيات الفرعيّة للحقّ، أو التعيّنات الصادرة عنه، من جهة ثانية. فالوجه الأوّل من هذا التجلّي يقابل مرتبة الماهيّات أو «الأعيان الثابتة» التي تظهر الحقّ الأسمى دون أن تختلط به[٥٧]. ثمّ يعمد إلى أوضاع هذه الذوات، التي يدعوها أيضًا بـ«الماهيّات الممكنة»، فيبحثها بإسهاب شديد، مدلّلًا على أنّ لها حقيقة ذهنيّة غالبًا ما يساء فهمها، وموضحًا أنّها ذات وجهين: فهي من جهة واجبة الوجود بالنسبة إلى سببها، وتشاركه بصفة الوجود الكلّيّ؛ وهي من جهة ثانية تقصّر عن بلوغ هذا المثال، وتشمل العديد من المراتب الدنيا في سلّم الوجود. فهي، بكلمة، المرتبة الأولى في ظاهرة التنوّع الذي يطرأ على وحدة الحقّ الأعلى، دون أن تكون متميّزة عنه. ومع أنّها متكثّرة في ذاتها، فهي جزء من

(٥٦) الأسفار الأربعة ج١، ورقة ١٠٥ آ، قابل: رسالة في الحدوث، ص ٥١٤.
(٥٧) المرجع نفسه، ج١، ورقة ٩٥ آ، ٩٧ ب.

جوهر أو عقل كلّيّ واحد، هو في لغة المتصوّفة «عالم الأمر» وفي لغة الفلسفة «عالم العقل».

النفس بين عالم العقل وعالم المادّة

والمرتبة الثانية في ظاهرة التنوّع، تقابل النفس الكلّيّة، التي تتجلّى في جميع النفوس الجزئيّة، وسائر القوى المدركة. والنفس الكلّيّة تقابل «اللوح المحفوظ» في القرآن، الذي ينطوي على أحكام الله الأزليّة. وهي تعبير صريح عن إرادته منذ الأزل، وتقوم لذلك مقام الوسيلة التي بها يتّصل الله بالعالم - إذا جاز هذا التعبير.

وللنفس خاصّيّة تتميّز بها عمّا هو فوقها أو دونها من مراتب الوجود، وهي أنّها مزيج من النور والظلمة. فهي على ذلك الحلقة الواصلة بين العالم العقليّ والعالم المادّيّ. فالعالم المادّيّ يبدأ بالفلك الكلّيّ، الذي يضمّ جميع الأفلاك الدنيا في النظام الكونيّ، بحسب المذهب الأفلاطونيّ الجديد. وهذا الفلك الكلّيّ يؤلّف بحكم لطافته الحدّ الفاصل بين عالم «الصور العقليّة» أو النفوس من جهة، وصور الذوات المحسوسة في عالم الطبيعة، من جهة أخرى[٥٨].

ومع هذا التنوّع، فإنّ الكون بجملته يؤلّف «جوهرة واحدة» ذات طبقات عديدة، تتفاوت إشراقًا ولطافة؛ فتكون العليا منها دائمًا أكثر إشراقًا وأشدّ لطافة. وهذا النظام المتدرّج بجملته يقابل على التوالي المراتب المتباينة للعلم الإلهيّ، ولتجلّي الصفات الإلهيّة، وسمات الجمال الإلهيّ؛ أو سلسلة الأنوار التي يتجلّى فيها «وجه الله»[٥٩].

أبطال أزليّة العالم

والشيرازيّ، مع إجلاله الجمّ لابن سينا، يرفض قضيّتين من قضاياه الهامّة: الأولى أزليّة العالم، والثانية استحالة حشر الجسد. فهو ردًّا على القضيّة

(٥٨) الأسفار، ج٣، ورقة ٣٠٤، انظر أيضًا: رسالة في الحدوث، ص ٤٥ وما بعد، حيث يعرض المؤلّف بوضوح تامّ نظريّة انبثاق أفلوطينيّة.
(٥٩) الأسفار، ج٣، ورقة ٣٠٤، ٣٥٤ وما بعد.

الأولى، يذكر أنّ جميع الفلاسفة القدماء، من هرمس إلى طاليس وفيثاغورس وأرسطوطاليس، يجمعون على الاعتقاد بأنّ العالم حادث في الزمان. لكنّ أتباعهم أساؤوا فهم أقوالهم، عندما نسبوا إليهم الرأي المناقض. ومهما يكن من أمر، فإنّ القول بأزليّة الزمان وأزليّة الحركة لا يمكن إثباته. فالكائن الوحيد الذي يمكن أن يسبق وجوده الزمان هو الله، وهو الذي يخرج العالم إلى حيّز الوجود بأن يأمره أن يكون فيكون[٦٠]. ولما كان الزمان جزءًا من أجزاء العالم، استحال أن يكون كلّه أو أيّ جزء منه، قد وجد قبل «الأمر» الإلهيّ. وعالم الحسّ وعالم العقل كلاهما معرّضان لعوامل التبدّل أو التغيّر المستمرّ، فاستحال لذلك أن يكونا أزليّين. فالماهيّات الأولى التي يسمّيها المتصوّفة «الأعيان الثابتة»، ويدعوها الفلاسفة «العقول الفعّالة» أو الصور العقليّة، لا تشذّ عن هذه القاعدة العامّة في التحوّل؛ ومع أنّها وجدت أصلًا في العقل الإلهيّ، إلّا أنّها، في حالة الإمكان تلك، لم يكن لها حقيقة أو وجود بذاتها، غير الوجود المستفاد من الأمر الإلهيّ[٦١].

إنّ تعليم القدماء من الفلاسفة، الذي يتّفق اتّفاقًا كلّيًا مع تعليم الأنبياء والأولياء، لا ينطوي على التسليم بأنّ العالم قد وجد في الزمان وحسب، بل على أنّ كلّ شيء فيه صائر إلى الفناء. والوجود الوحيد الذي سيبقى إلى الأبد، كما نصّ القرآن، هو «وجه الله».

مكانة الشيرازيّ في الفكر الإسلاميّ

يتبيّن لنا من هذا العرض الموجز، ما اتّصف به هذا الفيلسوف والحكيم الصوفيّ، في القرن السابع عشر، من سعة الاطّلاع، وما تميّز به نظامه الكونيّ الانتقائيّ من تعقيد. فقد دخل في صلب تفكيره ثلاثة عناصر أساسيّة هي: العنصر الأفلاطونيّ الجديد المستمدّ من ابن سينا، والعنصر الإشراقيّ، والعنصر الصوفيّ. ولقد كان السهروردي مؤسّس الحركة الإشراقيّة، وابن عربي الداعي

(٦٠) أنظر: رسالة في الحدوث، ص ٤٥ وما بعد.
(٦١) المصدر نفسه، ص ٦٢ وما بعد.

الأكبر لوحدة الوجود مرشديه الرئيسيّين. لكنّ الشيرازيّ، إلى جانب ما استفاده من هذين المرشدين، ومن ابن سينا، استمدّ الكثير، وبلا تحفّظ، من التراث الفلسفيّ المتحدّر من أفلاطون وأرسطو (أو بالأحرى من كتاب **أثولوجيا** المنسوب إليه) - على غرار العديدين من فلاسفة الإشراق - ومن آثار أنبدقليس المنحولة، ثمّ من الغزالي، ومير داماد، والطوسي والشهرزوري، وفخر الدين الرازي، وكثيرين سواهم. ولما كان واثقًا من وحدة الحقّ على اختلاف مصادره، ومدركًا لمهمّته كداع إلى الحقّ ومؤيّد له، لم يتردّد في البحث عنه في جميع ما تيسّر له من مظان. فلم يكن بدّ في اتّباع مثل هذا النهج، من الوقوع في الاسترسال والتكرار. على أنّ ذلك لا ينبغي أن يغضّ من مآتي الشيرازيّ - آخر المؤلّفين الموسوعيّين في الإسلام. فإنتاجه الضخم نقض بليغ للرأي الذي أخذ به العديدون من مؤرّخي الفلسفة الإسلاميّة في العصر الوسيط، وهو أنّ الغزالي تمكّن في نهاية القرن الحادي عشر من توجيه ضربة قاصمة إلى الفلسفة، لم تستطع بعدها النهوض.

تلاميذ الشيرازيّ وأتباعه

إنّ العديدين من تلامذة ملاّ صدرا وأخلافه، يقومون دليلًا على أثره الباقي وعلى استمرار حركة الإشراق الشيعيّة في بلاد فارس. ويجدر بنا أن نذكر من بين تلاميذه ولديه إبراهيم وأحمد، وصهريه فيّاض عبد الرزاق لَحِجي (ت ١٦٦٢) ومحسن فيض كاشاني (ت ١٦٨٠)، وكذلك محمّد باقر مجلسي (ت ١٧٠٠)، ونعمة الله شستري (ت ١٦٩١). ومن أخلافه البارزين نذكر محمّد مهدي بروجردي (ت ١٧٤٣)، وأحمد بن زين الدين ابن إبراهيم الإحسائي (ت ١٨٢٨) الذي ردّ على ملاّ صدرا ردًّا عنيفًا، وملا هادي سبزواري (ت ١٨٧٨)، الذي شرح كتاب **الأسفار** وجملة من مؤلّفاته الأخرى؛ وقد اعتبره أ. ج. برون «آخر فيلسوف عظيم من فلاسفة الفرس»[٦٢].

---

(٦٢) أنظر: Browne, *Literary History*, p. 411, 408f., 432 f; وقابل: *Livres des Pénétrations*, p. 19.

الباب الحادي عشر

الردة الكلامية والرجوع إلى السنة

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الظاهريّة الحنبليّة الجديدة

إبن حزم، ابن تيميّة، محمّد بن عبد الوهّاب

الرجعيّة بعد حملة الغزالي

كانت حملة الغزالي على الأفلاطونيّة الجديدة العربيّة حملة شعواء، ومع ذلك فقد انطوت على تأييد صريح لحقّ العقل بالتوسّط في الخلافات الكلاميّة. وبناء عليه، ميّز الغزالي بوضوح تامّ بين الجوانب الفلسفيّة التي تتعارض وأصول الإيمان، وتلك التي لا تتعارض. ففي حين أنّ العلم الطبيعيّ وعلم ما بعد الطبيعة يشملان جلّ القضايا التي اعتبرت، بصورة خاصّة، ضارّة بالمعتقد الإسلاميّ، لم يجد الغزالي في علم المنطق والرياضيّات مدعاة للاعتراض. فالمنطق مجرّد آلة لا يستغنى عنها في تسوية الخلافات، ليس في قضايا الفلسفة ومشاكل الفقه فحسب، بل في مسائل الكلام أيضًا[1].

إنّ اتّساع مدى التنكّر للعقل، الذي عمل الغزالي على زرع بذوره، استمرّ في الحلقات الكلاميّة والفلسفيّة، إلى ما بعد القرن الثاني عشر بزمن بعيد. وقد اتّخذ شكلين: الأوّل رجوع إلى الأخذ بالدلالة الحرفيّة، والتمسّك بالعرف

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ١٦ وما بعد، ومعيار العلم، ص ٦٠ وما بعد، انظر أيضًا أعلاه، ص ٣٤٩ وما بعد.

القديم، شأن المتكلّمين والفقهاء الأوّلين، وسائر الذين ساروا في ركاب زعيمهم الأكبر في القرن التاسع، الإمام أحمد بن حنبل، والثاني رفض المنهج العقليّ، على اعتبار أنّه عبث وحشو، والانطواء من ثمّ على الذات، حيث توقّع اللاعقليّون اكتشاف الحقّ عن طريق «الذوق» أو «الكشف» في حصن هذه الذات الحصين.

الردّة الإشراقيّة والصوفيّة

لقد برز الوجه الثاني من هذا التنكّر للمنهج العقليّ، في فلسفة الإشراق، على صعيد التأمّل النظريّ؛ وفي الصوفيّة، على صعيد الممارسة العمليّة الدينيّة. وانتهى الوجه الأوّل إلى الرجوع للأخذ بالدلالة الحرفيّة، وذلك على يد عدد من مشاهير المتكلّمين، في طليعتهم ابن حزم القرطبي وابن تيميّة الحراني؛ يلحق بهم عدد من الشخصيّات البارزة، نذكر منهم ابن قيم الجوزيّة (ت ١٣٠٠) أحد تلامذة ابن تيميّة، ومحمّد بن عبد الوهاب (ت ١٧٩٢)، منشئ الحركة الوهابيّة.

إبن حزم في حياته السياسيّة

ولد ابن حزم في مدينة قرطبة سنة ٩٩٤. وكان أبوه وزيرًا للخليفة الأمويّ، فكانت حاله تعلو وتهبط تبعًا لحال سيّده. ولما ثار البربر على الأمويّين سنة ١٠١٣، نفي ابن حزم من قرطبة وصودرت أملاكه. وقضى بعد ذلك عشر سنوات متنقّلًا في أنحاء البلاد من صقع إلى آخر، مجاهدًا في سبيل عودة السلطة إلى الأمويّين، الذين بقي مواليًا لهم على الرغم من تضعضع مركزهم. لكنّ نشاطه السياسيّ انتهى نهاية محزنة سنة ١٠٢٣، عندما اغتيل سيّده المستظهر، فاضطرّ ثانية إلى مغادرة قرطبة، وإلى التخلّي عن نشاطه السياسيّ. أمّا البقيّة الباقية من حياته، التي انتهت سنة ١٠٦٤، فقد وقفها على التأليف.

أشهر مؤلّفاته

ربّما كان أشهر مؤلّفات ابن حزم رسالة في أدب الحبّ عنوانها طوق

الحمامة...، كتبها وهو في الخامسة والعشرين من عمره. وفيها يتجلّى تأثّره بالمتكلّم الظاهريّ ابن داود الأصفهاني (ت ٩٠٩) مؤلّف كتاب **الزهرة** أوّل مؤلّف في الحبّ الأفلاطونيّ في الإسلام[٢]. وكتاب ابن حزم هذا، الغنيّ بالتحليل النفسيّ، قد ترجم إلى لغات عديدة منها الإنكليزيّة؛ وهو يشتمل كذلك على تأمّلات أخلاقيّة وتأمّلات ذاتيّة، وربّما أمكن لهذا الداعي، ربطه بكتاب أخلاقيّ آخر بلغنا من مؤلّفاته، يفصّله تنظيمًا، هو كتاب **الأخلاق والسير**[٣]؛ وإذا نحن تذكّرنا أنّ نظيره من المؤلّفات الأخلاقيّة قليل في اللغة العربيّة، كان جديرًا بنا أن نعيره بعض الاهتمام. إلّا أنّه، شيمة العديد من أمثاله بين مؤلّفات العرب، أقرب إلى الآثار الأدبيّة منه إلى الأبحاث الأخلاقيّة المنظّمة.

رفض الاستدلال والتشبّث بالظاهر

ويهمّنا ابن حزم، في هذا الصدد، من حيث هو متكلّم ومناظر عنيف. فهو بهذه الصفة، إذ يستأنف التقليد الظاهريّ، الذي بدأه في الشرق داود ابن خلف الأصفهاني (ت ٨٨٣)، والد مؤلّف كتاب **الزهرة** المذكور أعلاه، يرفض جميع ضروب القياس أو الاستدلال، ويتشبّث بالدلالة الحرفيّة الضيّقة للنصّ معتبرًا المذاهب الكلاميّة على اختلافها، السمحة منها أو المحافظة، المعتزليّة أو الأشعريّة، سواء في الضلال[٤].

ونودّ أن نستعيد إلى الذاكرة أنّ الفقهاء منذ عصر أبي حنيفة (ت ٧٦٧)، كانوا قد استنبطوا ذرائع عقليّة مختلفة، ليحلّوا بها المشاكل الشرعيّة والمسائل الكلاميّة المعقّدة، التي لم ينصّ عليها القرآن صراحة، ولا عرض لها الحديث بصورة واضحة. لكنّ ابن حزم، في كتاب له عنوانه **كتاب الأبطال**[٥]، يندّد باستخدام القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، ويقرّر صحّة الدلالة

(٢) Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, p. 278 f.

(٣) *Epître morale*, translated into French and edited by Nada Tomiche.

(٤) أنظر صاعد، طبقات الأمم، ص ٧٥ وما بعد.

(٥) Goldziher, *Die Zahiriten, ihr Lehrsystem und ihr Geschichte*, p. 207-230.

الحرفيّة لا غير، على أنّها الوحيدة النابعة من نصوص القرآن والحديث والإجماع. على أنّه إنّما يسلّم بهذا الأصل الأخير من الأصول الموثوقة في التشريع والعقيدة، بعد تحفّظ هامّ هو حصر الإجماع في الصحابة. إلّا أنّ ابن حزم جرّد مبدأ الإجماع بهذا التحفّظ من قيمته الرئيسيّة كطريقة عمليّة لحلّ المشاكل الفقهيّة والعقائديّة، التي سكت عنها القرآن والحديث.

إبطال تأويلات المتكلّمين

وبعد أن يرفض ابن حزم جميع أنواع القياس والاستدلال في الشؤون الفقهيّة، يتنكّر لمذاهب الكلام على اختلافها، باعتبار أنّها باطلة وبلا جدوى. وهو يرى أنّ أقوال المتكلّمين، معتزلة كانوا أم أشاعرة أم سواهم، في باب ماهيّة الله، وتركيب الجوهر، وطبيعة المسؤوليّة الخلقيّة... إلخ جميعها باطلة. وعليه فينبغي للإنسان أن يسلّم بامتناع تحرّي الحقيقة في مثل هذه الخفايا بالعقل، وبصورة أخصّ سرّ ماهيّة الله وطرقه الحكيمة[٦]. وعنده أنّ الموضوع الخاصّ بالمعرفة الإنسانيّة هو ما يقع في متناول حواسّنا، أو ما يدخل مباشرة في نطاق إدراكنا العقليّ من جهة، وما نصّ عليه القرآن والحديث صراحة من جهة أخرى. أمّا في ما يتّصل بطبيعة الذات والصفات الإلهيّة، فإنّ معرفتنا محصورة كلّيًا بما نصّ عليه القرآن. ومثلها مدلولات الأسماء الحسنى التي اختار الله أن يطلقها على نفسه في القرآن، فهي بعيدة عن متناولنا. والحقّ إنّه ليس لنا أن نصف الله بأوصاف، أو أن نسمّيه بأسماء غير التي اختارها هو لنفسه[٧]. أمّا تعليل هذه الأسماء تعليلًا عقليًا، سواء أكان ذلك بتعابير سلبيّة أم إيجابيّة، فلا مبرّر له مطلقًا. وإنّما علينا أن نثبت صفتي العدالة والخير لله، وننفي عنه صفتي الظلم والشرّ، ليس بحكم الاعتبار العقليّ القائل على مذهب المعتزلة مثلًا أنّ ذلك ما يقتضيه كماله منطقيًّا، بل على أساس ما ورد في القرآن من اتّصافه بالعدل والخير، وما لم يرد من اتّصافه بالظلم والشرّ.

(٦) الفصل في الملل والنِحَل، ج٢، ص ٨١، ١١٦، ١٢١.
(٧) المصدر نفسه، ص ٧٤.

فحملة ابن حزم، والحالة هذه، موجّهة ضدّ المتكلّمين المتحرّرين والمحافظين، المنتمين إلى فرق المعتزلة والأشعريّة، على السواء، فكانت والحالة تلك عبارة عن رفض التسليم بصحّة استخدام أي من المناهج الكلاميّة في معالجة مسائل الفقه أو الاعتقاد. وابن حزم في رفضه هذا، يكتفي بالأخذ بحرفيّة النصّ، ويدفع كلّ محاولة يبذلها الغير لجرّه إلى المناقشات الكلاميّة.

من ابن حزم إلى ابن تيميّة

هذا الإذعان التامّ للاتّجاه التقليديّ، الذي ناصره ابن حزم، كان له مؤيّدون كثيرون. وكان من أبرز دعاته في القرن الثالث عشر الفقيه و«المصلح» السوريّ أحمد بن تيميّة، الذي ولد في حران سنة ١٢٦٢، وتوفّي في دمشق سنة ١٣٢٧. إنّ الفاصل الزمانيّ بين هذين العلمين يزيد عن قرنين، وهما مع ذلك يعتبران أقوى دعاة التقليد في تاريخ الإسلام إطلاقًا، منذ عهد المعتزلة ومع أنّ أيًّا منهما لم يبلغ، من حيث المنزلة الفكريّة، مبلغ الغزالي، فإنّهما قد فاقاه عنفًا في الحملة على العقليّين. فهما إذ احتذيا حذو الغزالي، لم يأخذا باعتداله، بل هاجما الفلسفة اليونانيّة - العربيّة بلهجة لا هوادة فيها ولا لبس. وقد تخطّى ابن تيميّة بعنف ابن حزم، فاحتجّ على مضار الفلسفة وعلم الكلام، ودعا إلى الرجوع إلى الطرق القويمة التي انتهجها «السلف الصالح». فكأنّه باندفاعه الدينيّ هذا أراد أن يبطل تراث قرون عديدة من ثمار التفكير الدينيّ، ويستقي الحقّ من مياه الدين الصافية، كما كانت قبل أن تعكرها الخلافات الكلاميّة والمشادّات الفلسفيّة بزمن طويل.

قوام التعليم السلفيّ

وفي رأي ابن تيميّة أنّ مصدر كلّ حقيقة دينيّة هو القرآن والحديث، كما رواه الصحابة والتابعون. وعنده أنّ الحديث نفسه قد شهد للصحابة والتابعين بالتفوّق، فكانت من ثمّ الثقة بهم في الشؤون الدينيّة لا تضارع، ولا يرتقي إليها الشكّ؛ ومقرّراتهم كما وردت في ما أجمعوا عليه معصومة كلّيًّا من الخطأ[٨].

(٨) ابن تيميّة، مجموعة الرسائل، القسم الأوّل، ص ١٦.

أمّا إجماع أتباعهم فليس له هذه الميزة، كما يتبيّن من تاريخ الخلافات التي نلت في نطاق الكلام والفلسفة والتصوّف. ويضيف إلى ذلك أنّ الصحابة والتابعين (وهم الجيل الأوّل من فقهاء المسلمين ومفكّريهم)، لما كانوا قد وضعوا حلولًا حاسمة ونهائيّة لجميع القضايا الدينيّة التي تهمّ المجتمع الإسلاميّ، فكلّ رأي أو فعل ظهر بعد ذلك إنّما هو بدعة. ولا يتردّد ابن تيميّة في أن يزجّ بين أصحاب هذه البدع الخوارج والشيعة والمعتزلة والمرجئة والجهميّة، بل الأشعريّة أيضًا - وبكلمة واحدة جميع الفرق الكلاميّة والملل الدينيّة التي تفرّعت من صميم الإسلام، على أثر وفاة الخليفة الراشد الرابع، علي بن أبي طالب[٩].

مسؤوليّة الفلاسفة والمتكلّمين

إنّ المسؤوليّة في إفساد هذه الطوائف أو تضليلها تعود، في رأي ابن تيميّة، إلى المناهج العقيمة التي سلكها المتكلّمون والفلاسفة واللغويّون، في تفسير القرآن بما يخالف الشرح الوحيد الموثوق الذي أثر عن السلف الصالح. فهو يقول مستشهدًا بكلام فخر الدين الرازي: «قد تأمّلت الطرق الكلاميّة والمناهج الفلسفيّة، فما رأيتها تشفي عليلًا ولا تروي غليلًا، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن. أقرأ في الإثبات: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ (سورة طه، آية ٥)، ﴿إليه يصعد الكلم الطيّب﴾ (سورة فاطر، آية ١٠)، وأقرأ في النفي: ﴿ليس كمثله شيء﴾، (سورة الشورى، آية ١١)، ﴿ولا يحيطون به علمًا﴾ (سورة طه، آية ١١٠)[١٠]. بل إنّه يذهب إلى أنّ كلّ مَن جرّب تجربته، لن يشكّ في عدم جدوى هذه المناهج. فالفلاسفة والمتكلّمون لم يتمكّنوا من إقامة الدليل الحاسم على عدل الربّ أو حكمته أو رحمته، حتّى ولا على صدقه. ومع أنّ بعضهم قد يكون أقرب إلى الحقّ من البعض الآخر، فليس بينهم مَن هو بريء من الخطأ كلّيًا. والحقّ، إنّ الضمان الوحيد ضدّ الخطأ إنّما يكمن في التسليم المطلق بأقوال السلف.

---

(٩) المصدر نفسه، ص ١٨ وما بعد، ٧٦ وما بعد.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٠٠ و١٩٠ إلخ. والإشارة هنا إلى منهج الإثبات والنفي في تفسير الآيات القرآنيّة.

حملته على الفلاسفة

وأعنف ما كان ابن تيميّة، كما هو متوقّع، في الردود التي خصّ بها الفلاسفة. فلقد كانت خلاصة تعليم الفلاسفة في موضوع الحقيقة الدينيّة أنّ الكلام الإلهيّ، بما أنّه موجّه، بالدرجة الأولى، إلى عامّة الناس، فقد أفرغ عمدًا في قالب من الاستعارات والتمثيلات المجازيّة، لكي يكون في متناول إدراكهم. أمّا القضايا الدينيّة نظير وجود الله والحياة الآخرة، فهي في أفضل الحالات مفيدة أخلاقيًّا واجتماعيًّا، لكنّها ليست بالضرورة حقائق واقعة[١١].

الردّ على المنطقيّين

إنّ الحملة التي وجّهها ابن تيميّة ضدّ الفلاسفة وردت في كتابه الردّ على المناطقة، وفي تعليقه على رسالة ابن رشد في الكشف عن مناهج الأدلّة وكذلك في رسالته الأخرى موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول[١٢]. ففي الردّ على المناطقة، يبدأ بتوجيه حملته على ادّعاء الأرسطوطاليّين منهم بأنّ المفاهيم التي ليست بديهيّة لا تدرك إلّا بالحدّ، وذلك على أساس أنّ هذا الادّعاء، لما كان غير بديهيّ، فلا بدّ له من دليل، وإلّا اقتضى اعتبار ذلك الادّعاء باطلًا[١٣]. ثمّ إنّ الصعوبات التي تقترن بمحاولة تحديد المفاهيم كثيرة جدًّا. وحتّى المؤلّفون الذين بذلوا الجهود الكبيرة في الدفاع عن علم المنطق، نظير الغزالي، اضطرّوا إلى التسليم بالصعوبة التي يواجهها العلماء، فضلًا عن الجهال، في تعيين «النوع القريب» و«الفصل الخاصّ» الذي عليه يقوم التعريف أو الحدّ[١٤].

ومن أخطاء المناطقة ادّعاؤهم أنّ الحدّ يفيد معرفة المحدود. ذلك أنّ الحدّ مجرّد قول أو تأكيد يطلقه المتكلّم، فأمكن أن يكون ساقطًا. فالقائل إمّا أن يكون عالمًا بصحّة قوله، فلا يزداد علمًا بالمعرف، أو أن يكون غير عالم، وعندها لا

(١١) المصدر نفسه، ص ١٦٠ وما بعد، ١٨٠ وما بعد.
(١٢) ثبت المراجع في آخر الكتاب.
(١٣) الردّ على المناطقة، ص ٧.
(١٤) المصدر نفسه، ص ١٩ وما بعد.

يمكن أن يسلّم بصحّة تعريفه بلا دليل[١٥].

إعتراضه على العلم بالقياس والبرهان

أمّا في ما يتّصل بصحّة الأحكام المستخرجة من ارتباط قضايا مختلفة في القياس، فإنّ نظريّة المناطقة هي الأخرى مشحونة بالمصاعب. فهم أوّلًا يقسمون الأحكام إلى بديهيّة وغير بديهيّة. لكنّ الأساس الذي يستند إليه هذا التقسيم شديد الاضطراب، ما دام الناس يختلفون اختلافًا عظيمًا في قواهم المدركة. وعلى ذلك فبعض الناس يستطيعون إدراك الحدّ الأوسط الذي ترتبط به صحّة القياس بيسر أعظم ممّا يستطيعه سواهم، نظرًا لرهافة قواهم الحدسيّة[١٦]، كما أوضح ذلك ابن سينا نفسه.

ويحمل ابن تيميّة بعد ذلك على ركن من أركان المنطق الأرسطوطاليّ، هو نظريّة البرهان. والبرهان، كما هو معروف، اعتبره أرسطوطاليس وأتباعه من العرب، أقوى أنواع الأدلّة. وابن تيميّة لا يشكّ في أسلوب القياس الذي ينتهي إلى برهان، لكنّه يشير إلى أنّ البرهان عديم الجدوى؛ ذلك أنّ البرهان، لما كان أقوى أنواع الأدلّة، وجب أن يتناول الكلّيّات التي لا وجود لها إلّا في الذهن. ولما كانت جميع الكائنات موجودات جزئيّة، امتنع أن يفضي البرهان إلى أيّة معرفة إيجابيّة، إن عن الكائنات بصورة عامّة، أو عن الله بصورة أخصّ[١٧]. وبناء عليه، فالمنهج البرهانيّ من جهة، وموضوع ما بعد الطبيعة من جهة أخرى - وهو في عرفهم أكثر العلوم استخدامًا لهذا المنهج - لا يمكن أن يكون له أدنى صلة بالموجودات أصلًا.

إعتراضه على العلم بالجواهر

ولفضلًا عن ذلك، فإنّهم في تحليلهم للوجود، يثبتون خمسة أقسام من الجواهر هي: الصورة فالهيولي، فالجسم، فالنفس، فالعقل؛ وعشرًا من

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٢ وما بعد.
(١٦) المصدر نفسه، ص ٨٨ وما بعد. قابل أعلاه، ص ٢١١.
(١٧) المصدر نفسه، ص ١٢٤ وما بعد.

المقولات هي المقولات العشر في منطق أرسطوطاليس. لكنّ هذين الجدولين، لم يقم الدليل على أنّهما شاملان. ومحتواهما، على أيّ حال، لا ينطبق على الموجودات العليا، نظير الإله والعقول الكلّيّة، ولا يضيف شيئًا إلى ما نعلمه عن هذه الموجودات[١٨].

وتكفي هذه المآخذ للتمثيل على عقم المناهج المنطقيّة التي اعتمدها الفلاسفة أو المتكلّمون الذين انجرّوا بالنسج على منوالهم. وبعد فالمنطق عرف إنسانيّ محض، معرّض لكلّ خطأ أو التباس يتعرّض له كلّ منهج إنسانيّ أو وسيلة بشريّة. وهو بلا شكّ دون المنهج الثابت الوارد في القرآن والحديث، والذي من واجب المؤمن أن يعتصم به دون سواه.

الوهابيّة وليدة الحنبليّة

كان أشهر تلامذة ابن تيميّة على الإطلاق، ابن قيم الجوزيّة. وهو علم بارز آخر في تاريخ الردّة اللاعقليّة في وجه الكلام والفلسفة والتصوّف. على أنّ نجدّد نشاط المذهب الحنبليّ، تبلور في ما بعد، بظهور الحركة الوهابيّة، التي نشأت في القرن الثامن عشر، على يد محمّد بن عبد الوهاب، وغدت المذهب الرسميّ في أواسط الجزيرة العربيّة. وكان ذلك على أثر ظفر السلالة السعوديّة بتوطيد سلطانها في نجد والحجاز. والذي يشارك فيه الوهابيّون ابن تيميّة هو، فضلًا عن التمسّك بظاهر القرآن والحديث، الالتزام بأداء الفرائض، واستنكار تقديس الأولياء، وما شابه ذلك من الشعائر الصوفيّة المستحدثة. والذي يجمع بين هذه الحركات «الحنبليّة الجديدة» ومذهب الإمام والفقيه الذي خلع اسمه على هذه الحركات، والذي لم يلن قطّ في مقاومة الحركة العقليّة في القرن التاسع كما رأينا[١٩]، هو التأكيد على ضرورة الرجوع إلى سنّة «السلف الصالح» أو الجيل الأوّل من المسلمين، وإعادة السنّة إلى نقائها الأصليّ[٢٠].

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(١٩) أنظر أعلاه، ص ١١٧ وما بعد.

(٢٠) Cf. EI, art. Wahhabiya (D.S. Margoliouth and Laoust), *Essai sur les doctrines sociales et politiques de T.D. Ahmad b. Taimiya.*

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

التحديث والانحلال، فخر الدِّين الرّازي، نجم الدِّين النَّسفيّ، الإيجي، الجُرجانيّ والباجوري

الردّة ضدّ الظاهريّة

قابل الحركة الظاهريّة المتطرّفة في الكلام تحرّريّة معارضة. ذلك أنّ بعض المتكلّمين البارزين في القرن الثاني عشر، استأنفوا الحملة التي تزعّمها الغزالي وواجه بها الفلاسفة فقدّم، في غمرة هذا النضال، بعض التنازلات الجذريّة للفلسفة بصورة عامّة، وللمنطق بصورة خاصّة.

حياة الرازي وتحصيله

والمفكّر الوحيد الذي كان، في القرن الثاني عشر، يضارع الغزالي في سعة اطّلاعه على الفلسفة وعلم الكلام، هو فخر الدين الرازي - وهو واحد من أواخر المؤلّفين الموسوعيّين في الإسلام. ولد في مدينة الري سنة ١١٤٩، وقام برحلات واسعة في بلاد فارس، كما فعل قبله سمّيه ومواطنه في القرن العاشر، الطبيب والفيلسوف أبو بكر محمّد بن زكريّا الرازي. ومن خوارزم توجّه إلى غزنة، ومنها إلى هراة، حيث استقرّ أخيرًا في بلاط علاء الدين خوارزم شاه، مكرّمًا عنده ومتمتّعًا برعايته السخيّة، حتّى وفاته سنة ١٢٠٩[٢١].

(٢١) السبكي، طبقات الشافعيّة الكبرى، ج٥، ص ٣٣-٤٠.

وكان من بين معلّميه، إلى جانب والده، السمناني، والبغوي، ومجد الدين الجيلي؛ وهذا الأخير هو معلّم المفكّر الكبير الآخر، الذي نبغ في هذا العصر، أعني السهروردي. على أنّ التأثير الأكبر في تفكير الرازي كان، ولا ريب، لابن سينا. ولقد تأثّر كذلك بأبي البركات البغدادي (ت. ح. ١١٦٦)، مؤلّف الكتاب الجامع في الطبيعة والمنطق وما بعد الطبيعة **المعتبر في الحكمة**، وأحد مشاهير المؤلّفين في علم الطبّ في القرن الثاني عشر.

مؤلّفاته وشروحه

أمّا آثاره الهامّة في الفلسفة، فمنها شرحه لكتابين هامّين من مؤلّفات ابن سينا هما: **الإشارات وعيون الحكمة**، ومنها كتابه **المباحث المشرقيّة** ولعلّه أهمّ مؤلّفاته. وأبرز ما يستحقّ الذكر من آثاره الكلاميّة والتفسيريّة **كتاب الأربعين في أصول الدين**، وكتاب **المحصّل**، وكتاب **مفاتيح الغيب**، وهو تفسير مسهب **للقرآن**. وأهمّيّة هذه المؤلّفات، كما يلاحظ بحقّ ابن خلدون، المؤرّخ البارز في القرن الرابع عشر، هي أنّ الرازي، نظير سلفه الغزالي، قد استخدم في هذه المؤلّفات مناهج الفلاسفة في مهاجمته للقضايا التي تعارض الشريعة[٢٢]. لكنّه تخطّى الغزالي في جمعه بين الفلسفة والكلام جمعًا تامًّا غدا معه الفصل بينهما شبه متعذّر. وربّما كان خير ما يمثّل به على ذلك كتابه المذكور **أعلاه المباحث المشرقيّة** الذي هو، كما يوحي عنوانه، بمثابة حلقة في سلسلة أبحاث الفلسفة **المشرقيّة**، التي نبّه عليها ابن سينا في أحد مؤلّفاته المتأخّرة، هو كتاب **الإشارات والتنبيهات**.

والرازي في شرحه على كتاب ابن سينا هذا، يبسط تعليمه بأمانة تامّة؛ لكنّه لا يتردّد في توجيه الانتقادات إليه متى سنحت الفرصة. وبعض هذه الانتقادات تردّ تكرارًا في كتاب **المباحث**؛ وسنعرض لها في ما بعد. ثمّ إنّ الشرح الذي يضارع شرح الرازي على كتاب **الإشارات**، قد وضعه مفكّر شيعيّ هو الفيلسوف

(٢٢) **المقدّمة**، ص ٤٦٦، ٤٩٥.

والفلكيّ والمتكلّم نصير الدين الطوسي، وفيه دفاع عن ابن سينا في وجه حملة الرازي. وفي رأي هذا المفكّر المواطن لابن سينا - والذي ردّ أيضًا على تهافت الغزالي، بكتاب عنوانه الذخيرة - إنّ كتاب الرازي كان «جرحًا» لا «شرحًا» لكتاب ابن سينا[٢٣].

إنّ الدراسة الدقيقة لكتاب المباحث، تكفي لإقناع القارئ بما يدين به الرازي من فضل لابن سينا. فالعديد من الموضوعات التي طرقها، تذكّرنا بالموضوعات التقليديّة التي بحثها ابن سينا في كتاب الشفاء. فكتاب المباحث يبدأ كما يبدأ الشفاء ببحث مسهب في الماهيّة والوجود، وفي كيفيّات الوجود العامّة من وحدة أو كثرة، ووجوب أو إمكان... إلخ. وهو يذهب إلى أنّ الوجود لا يقبل التعريف، لأنّ علمنا بالوجود، وعلى الأخص بوجودنا الذاتيّ، يسبق كلّ علم، ولا يمكن بالتالي الرجوع إلى مفهوم أبسط منه أو تعريف أسبق[٢٤]. وصلة الوجود بالماهيّة ليست صلة العينيّة ولا اللزوم المنطقيّ، بل الغيريّة. وإلّا لكان إسناد الماهيّة إلى موجود ما لغوًا. ويورد على الأثر أحد عشر دليلًا ليعزّز الرأي القائل بأنّ الوجود مباين للماهيّة، أو بأنّه طارئ عليها. وفحوى هذه الأدلّة أنّ مفهوم الماهيّة لا يستتبع ضرورة وجودها. ولا يعني أنّ بعض خصائص الأولى تنطبق حكمًا على الثاني. وعليه، فكلّ منهما مستقلّ تمامًا عن الآخر. لكنّ الماهيّة لا بدّ من أن تقترن بعدم طارئ قبل أن تبرز إلى حيّز الوجود الفعليّ[٢٥].

نظريّة المعرفة

أمّا عمليّة الإدراك، فقد وصفها بأنّها ضرب من الإشراق، نابع ممّا يسمّيه «عالم الفيض». وهو لا يختلف عن «عالم العقل» في الأفلاطونيّة الجديدة، ويرتبط بقابليّة النفس لتلقّي المعارف المطلوبة. ويلعب الحسّ في هذه العمليّة

(٢٣) شرح على الإشارات والتنبيهات، ج١، ص ١٦٢.
(٢٤) المباحث، ج١، ص ١١، ١٦.
(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٥ وما بعد.

دورًا انفعاليًّا محضًا، هو إعداد النفس لهذا التلقّي، وهو ما قال به أيضًا ابن سينا. هذه المرحلة في المعرفة تنطبق بصورة خاصّة على إدراك المبادئ الأوّليّة أو البديهيّات التي تتمّ معرفتها بالحدس مباشرة بلا وسيط[٢٦]، وهي بالنسبة إلى سائر المعارف الأخرى بمثابة الأساس من البناء. والرازي يعارض الرأي الأفلاطونيّ الذي يجعل المعرفة تذكّرًا، وذلك على أساس أنّ النفس محدثة في الزمان، ولا يمكن لهذا السبب، أن تكون متقدّمة على الجسد، كما تفترض نظريّة التذكّر، وعلى أساس أنّ التعرّف، الذي يعتمد عادة دليلًا على صحّة هذه النظريّة، لا يستتبع بالضرورة أن يكون للنفس علم سابق لما تتعلّمه في الحياة. فالذي تتعلّمه النفس قد يصحّ القول إنّه كان معروفًا بصورة عامّة أو مجرّدة لا غير، قبل اكتساب النفس معرفة ثابتة أو خاصّة به[٢٧].

رأيه في نشأة التعدّد والتغيّر

ويعارض الرازي مذهب ابن سينا في الصدور. فهو يرفض، جريًا على نهج المتكلّمين التقليديّ منذ عهد الغزالي، المبدأ القائل إنّه لا يصدر عن الواحد إلّا الواحد. وهذا المبدأ، كما هو معروف، كان ركنًا نظريًّا هامًّا من أركان مذهب الصدور. فالكائن الأوّل يولّد العقل الأوّل، الذي يولّد بدوره العقل الثاني، ومعه نفس السماء الأولى وجرمها. لكنّ العقل الأوّل، خلافًا للكائن الأوّل أو الواجب، يشتمل على معنى الكثرة بحكم صفته الثنائيّة، ككائن ممكن بذاته إلّا أنّه واجب بسببه. وهذا هو بالفعل السبب النهائيّ للكثرة في عالم صادر عن مبدأ أوّل لا كثرة فيه.

علم الله بالجزئيّات

أمّا في ما يتعلّق برأي ابن سينا في علم الله بالجزئيّات، وهو الموضوع الذي أثار المتكلّمين على الفلاسفة من عهد الفارابي فما بعد، فقد كان رأي

(٢٦) المصدر السابق، ص ٢٤٥ وما بعد.
(٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٧٦.

الرازي فيه معارضًا لرأي ابن سينا أيضًا. فعنده أنّ الله، لما كان مفارقًا للمادّة، فهو يعلم ذاته، لأنّه من خواص كلّ كائن مفارق أن يكون عالمًا بذاته. ولما كان هو السبب في وجود جميع الكائنات التي تنجم عن فعله الإبداعيّ، فهو يعلم جميع مراتب الكائنات المخلوقة، بحكم العلم نفسه الذي به يعلم ذاته.

وخلافًا لما ذهب إليه ابن سينا وأتباعه، فإنّ علم الله بالجزئيّات لا يستتبع ضرورة أيّ تعدّد أو تغيّر أو تبعيّة للمعلوم. لأنّ العلم ليس هو فعل استيعاب صورة المعلوم، كما يؤكّد الأفلاطونيّون الجدد بوجه عامّ، بل هو علاقة خاصّة بين العالم والمعلوم[٢٨]. فالذي يلحقه التغيّر في سياق العلم بالجزئيّات، ليس ذات الله، بل علاقته بالشيء المعلوم. وعليه، فالاعتراض الأفلاطونيّ الرئيسيّ على علم الله بالجزئيّات يسقط فورًا. وهكذا فإنّ الرازي، آنا على أساس اقتناعه الخاصّ، وآنا بالاستناد إلى أبي البركات البغدادي، يثبت علم الله الشامل بذاته وبالكلّيّات وبالجزئيّات جميعًا، ويبطل الاعتراضات التقليديّة التي أثارها المؤلّفون الأفلاطونيّون المحدثون، واحدًا بعد الآخر. على أنّ ردّه هذا لم يكن أشدّ ولا أمضى من ردّ الغزالي الذي قوّض، كما مرّ معنا، رأي ابن سينا في العلم الإلهيّ بالجزئيّات، على وجه كلّيّ، من أساسه، وأثبت بصيغة جازمة، المفهوم القرآنيّ لعلم الله الشامل المحيط بكلّ شيء[٢٩]. ولعلّ الرازي كان أصفى وجدانًا من الغزالي، وأكثر منه تدقيقًا في أداء آراء المفكّرين المسلمين من أتباع الأفلاطونيّة الجديدة لكنّه كان، مع ذلك، أقرب منه إلى الاسترسال، وأبعد عن الجزم في مواقفه. ومع كلّ هذه الهنات، فإنّه، ولا شكّ، يبرز كشخصيّة عملاقة في النضال الجدليّ بين الفلاسفة والمتكلّمين. فهو من حيث سعة علمه وشدّة اندفاعه، يستحقّ مكانة خاصّة في تاريخ الفكر الفلسفيّ في الإسلام.

علم الكلام بعد ابن تيميّة

إنّ التطوّرات الكلاميّة التي تلت، والنزاع الذي استمرّ بين الفلسفة

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٤٧٠، قابل: المحصّل، ص ١٢٧ وما بعد.
(٢٩) انظر أعلاه، ص ٣٥٥ وما بعد.

والكلام، لا يعنينا في هذا المقام. ويكفي الآن أن نشير إلى أنّ القرن الثالث عشر آذن ببدء انحلال الحركة الكلاميّة. ذلك أنّ عصر الإنتاج المبتكر في الكلام والمناظرات الكلاميّة، عقبه عصر تفسير وتراجع. وكان آخر متكلّم احتذى مثال الغزالي والرازي في النضال ضدّ الفلاسفة ابن تيميّة. أمّا سائر مَن يستحقّ الذكر من المتكلّمين في القرنين الثالث عشر والرابع عشر فهم حافظ الدين النسفي (ت ١٣٠١ أو ١٣١٠) - وينبغي أن لا نخلط بينه وبين نجم الدين النسفي (ت ١١٤٢)، وهو مؤلّف آخر كتب في موضوع «العقيدة» وفي مسائل كلاميّة متفرّقة - وعضد الدين الإيجي (ت ١٣٥٥) مؤلّف كتاب **المواقف**، والتفتازاني (ت ١٣٩٠) الذي اشتهر بشرحه لكتاب **العقيدة** الذي وضعه نجم الدين النسفي، والذي بقي قرونًا عديدة من الكتب المعتمدة في علم الكلام، والسيّد الشريف الجرجاني الذي قامت شهرته خاصّة على شرحه لكتاب **المواقف** الذي وضعه الإيجي، وعلى معجم للمصطلحات الفلسفيّة يعرف **بالتعريفات**. ثمّ إنّ أبرز المتكلّمين في القرن الخامس عشر هو السنوسي (ت. ح. ١٤٩٠) والدواني (ت ١٥٠١). أمّا الذين استأنفوا وضع الشروح والتفاسير بعد القرن الخامس عشر فهم: البرقلي (ت ١٥٧٣)، واللقاني (ت ١٦٣١) مؤلّف كتاب **جوهرة التوحيد**، الذي اكتسب شهرة واسعة كأساس لكتب التفسير والتعريفات في ما بعد؛ والسيلكوتي (ت ١٦٥٧)، والباجوري (ت ١٨٦٠) صاحب شرح **جوهرة اللقاني**[٣٠]. وفي القرن التاسع عشر ظهر الشيخ محمّد عبده (ت ١٩٠٥) كما سنرى، كشخصيّة بارزة في هذه السلسلة المتّصلة من المتكلّمين، التي بدأت في القرن الثامن بالحسن البصريّ وواصل بن عطاء.

(٣٠) Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, p. 153 f.; Brunschvig and von Grünebaum, *Classicisme et déclin Culturel dans l'histoire de l'Islam*, p. 93 f.

الارتداد والإصلاح: إبن خلدون

إبن خلدون في الفكر الإسلاميّ

يمكننا أن ندعو القرن الرابع عشر عصر الحنبليّة الجديدة. فقد ضمن ابن تيميّة وأتباعه للحنبليّة الجديدة التغلّب على حركة الكلام والفلسفة. ومع أنّ الزخم الفكريّ في الإسلام كان قد أخذ يتضاءل في هذه الحقبة، فإنّ بعض دلائله استمرّت في الانطلاق هنا وهناك. وقد كان ظهور ابن خلدون التونسيّ أبرز هذه الدلائل في الغرب، في حين كان مُلّا صدرا[٣١] أبرزها في الشرق. على أنّ ابن خلدون يحتلّ مكانة فريدة في تاريخ الفكر الإسلاميّ، لما اتّصف به من سعة العلم وأصالة التفكير.

حياة ابن خلدون

ولد عبد الرحمن بن خلدون سنة ١٣٣٢ في أسرة أندلسيّة عريقة من العلماء ورجال الإدارة وتلقّى العلوم المتداولة بين طبقته، فدرس العلوم القرآنيّة واللغويّة، وحصّل الحديث والفقه، على جماعة من المعلّمين أجزل لهم الثناء في سيرته الذاتيّة المطوّلة[٣٢]. وفي سنة ١٣٥٢ ارتحل غربًا، نتيجة احتدام المنازعات السياسيّة آنذاك وانتشار وبأ الطاعون الذي اجتاح البلاد سنة ١٣٤٨-

(٣١) أنظر أعلاه.

(٣٢) التعريف بابن خلدون ورحلته شرقًا، ص ١٥ وما بعد.

١٣٤٩، وقضى على والديه وأكثر معلّميه. وبعد أن توقّف فترة قصيرة في بجاية، انتقل إلى فاس واستقرّ فيها ببلاط السلطان أبي عنان، الذي كان يبحث عن العلماء من أجل مجلسه العلميّ الجديد[٣٣]. وكان ممّن التقاهم ابن خلدون في مدينة فاس الشريف التلمساني العلوي (ت ١٣٧٠)، وقد خصّه في سيرته الذاتيّة بالثناء الجزيل. فقد اشتهر هذا العالم بالفقه والكلام واللغة؛ وروي عنه، فضلًا عن ذلك، أنّه عرّف ابن عبد السلام، وهو أحد أساتذة ابن خلدون، على دراسة الفلسفة من خلال مؤلّفات ابن سينا وابن رشد[٣٤]. وبعد أن شغل ابن خلدون وظيفة إداريّة رفيعة في ظلّ أبي سليم، خليفة أبي عنان، توجّه إلى غرناطة، فبلغها سنة ١٣٦٢. وآثر بعد ذلك الرجوع إلى فاس فبجاية، حيث حظي بمركز مرموق في بلاط الأمير. وفي غضون تلك الفترة المضطربة، وعلى الرغم من إغراء المناصب الرفيعة، التي طالما ناضل من أجلها، أخذ يحنّ إلى حياة هادئة موقوفة على الدرس والتأمّل. وفي خلوة قصيرة في سنة ١٣٧٧، استطاع أن ينجز أهمّ مؤلّفاته وهي: المقدّمة، التي مهّد بها لتاريخه العامّ كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر[٣٥]. ولمّا ملّ من تفاهة الحياة العامّة، ومخاطر العمل في خدمة الحكّام المتقلّبين في شماليّ أفريقيا، أبحر إلى الإسكندريّة سنة ١٣٨٢. وفي القاهرة حظي من السلطان المملوكيّ الملك الظاهر برقوق بتقدير عظيم لمكانته البارزة في العلم والفقه. وفي سنة ١٣٨٤ عيّن أستاذًا في الفقه المالكيّ، ثمّ قاضي قضاة المذهب المالكيّ في مصر. وقد احتفظ على فترات متقطّعة برتبة أستاذ في الشريعة في عدد من معاهد المماليك، وبمنصب القضاء حتّى وفاته. وفي حياته فصل أخير يستحقّ الذكر وهو أنّه في سنة ١٤٠١ التقى بتيمورلنك خارج أسوار دمشق. فأظهر تيمورلنك إعجابه الشديد بعلمه، ويبدو أنّه حاول أن يضمّه إلى حاشيته[٣٦]. لكنّ ابن خلدون عاد أدراجه إلى مصر بعد ذلك بفترة

---

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٥٨، قابل: *The Muqaddimah of Ibn Khaldun*, tr. Rosenthal, XLI.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٦٢ وما بعد.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٣٦٦ وما بعد، قابل: Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, p. 58 f.

قصيرة، ليستأنف نشاطه كفقيه وعالم، حتّى وافته المنون عام ١٤٠٦.

مكانته وأهمّ مؤلّفاته

إنّ الدور الذي لعبه ابن خلدون في تاريخ الإسلام الفلسفيّ دور معقّد. وقد أشرنا سابقًا إلى ثقافته الفلسفيّة، وإلى احتمال وقوفه في سنّ مبكّرة على مؤلّفات ابن سينا وابن رشد، بتوجيه من أحد كبار أساتذته؛ حتّى إنّ إحدى الروايات تنسب إليه وضع تلاخيص لمؤلّفات ابن رشد[٣٧]، دون أن تعيّن أهي تلاخيص لما ألّفه ابن رشد في الكلام والفقه المالكيّ، أم لما وضعه من شروح على مؤلّفات أرسطوطاليس. ومهما يكن من أمر، فإنّ لإنجازاته الفلسفيّة جانبين: الأوّل، تعليقاته المستفيضة على الفلسفة اليونانيّة - العربيّة، ومآخذه الكثيرة عليها؛ والثاني وضع مبادئ فلسفة تاريخيّة مبتكرة هي الأولى والأخيرة في الإسلام. وينبغي أن يضاف إلى ما ذكرنا من آثاره، كتابان وصلا إلينا، أحدهما في علم الكلام، والآخر في التصوّف؛ **الأوّل لباب المحصّل**[٣٨]، وهو خلاصة لكتاب فخر الدين الرازي الجامع في الآراء الكلاميّة والفلسفيّة؛ والثاني شفاء السائل، وهو رسالة في التصوّف وضعها على النمط التقليديّ.

موقفه من العلوم الفلسفيّة

ورغم جولات ابن خلدون في حقول فلسفيّة وشبه فلسفيّة، فإنّه يبقى، في الدرجة الأولى، مؤرّخًا يقف من التخيّلات الميتافيزقيّة موقف المفكّر التجريبيّ الذي يرتاب غريزيًّا بالتصوّرات الميتافيزقيّة الجامحة. فهو يورد في **المقدّمة** مختصرًا واضحًا محكمًا لمجمل العلوم الإسلاميّة على اختلافها. وهذا المختصر، مقرونًا بمآخذه على طبيعة العلوم الفلسفيّة ومداها، يدلّ على مدى التحصيل الفلسفيّ في القرن الرابع عشر، وعلى الحكم الذي قضى به التاريخ، بعد خمسة قرون من المشاحنات بين أنصار الفلسفة وخصومها، على كلّ محاولة

(٣٧) المقري، نفح الطيب، ج٨، ص ٢٨٦.
(٣٨) مكتبة الأسكوريال، مخطوط رقم ١٦١٤.

استهدفت إقامة «وطن قوميّ» للفلسفة اليونانيّة في ديار الإسلام. ولقد كان رائد ابن خلدون الأوّل، في اتّجاهه هذا، هو الغزالي لا ابن رشد. أمّا تقييمه لفائدة المنهج الفلسفيّ، فيبلغ ذروة الإحكام وبعد الغور، في مبحث نقديّ عنوانه **أبطال الفلسفة وفساد منتحليها**[٣٩]، وفيه يضع المخطّط العامّ لهذا البحث بكامله في هذا الفصل وفي سواه من الفصول.

يمهّد ابن خلدون لهذه الدراسة النقديّة بتقسيم العلوم إلى نقليّة وعقليّة (أو طبيعيّة). ويتخلّل تصنيفه هذا تعليقات موجزة على نشوء الفلسفة وتطوّرها منذ عهد الكلدان والمصريّين. أمّا مفهومه لتاريخ الفلسفة، فهو المفهوم الإسلاميّ المعروف، مقرونًا بأسماء جماعة من العلماء والمؤرّخين نظير صاعد الأندلسيّ والقفطي.

نقد نظريّة المعرفة والسعادة

أمّا المقاييس التي يعتمدها في تقييم الفلسفة، فهي مستمدّة من أصول دينيّة كلاميّة. فهو يذكر أنّ الفلاسفة يدّعون أنّ معرفة الموجودات، المحسوس منها وغير المحسوس، تدرك بالوسائل النظريّة، عن طريق التفكير والاستدلال لا غير؛ وأنّ العقائد الإيمانيّة نفسها يمكن أن تثبت صحّتها بهذه الوسائل، بلا عون إلهيّ[٤٠]. فمن النظر في الجزئيّات في عالم الحسّ، يستطيع العقل أن يرتقي إلى معرفة العقل الأوّل، الذي هو عند الفلاسفة الله. وبتأمّل هذا العقل تتحقّق للإنسان سعادته القصوى. وهذه السعادة، التي هي في نظرهم، سعادة عقليّة محضة، يجوز أن تحصل للإنسان، كما يدّعون، بمعزل تامّ عن الوحي.

ويردّ ابن خلدون على هذا المفهوم الأفلاطونيّ الجديد لمراتب الكائنات وسعادة الإنسان القصوى. فيدلّل أوّلًا على أنّ الرأي القائل بأنّ سلّم الكائنات ينتهي بـ«عقل أوّل» هو تحكّم محض. لأنّ طبيعة الوجود أوسع جدًّا، وأكثر

(٣٩) المقدّمة، ص ٥١٤-٥١٩.
(٤٠) المصدر نفسه، ص ٥١٤.

تعقيدًا، ممّا يظنّ الفلاسفة لقصر نظرهم. وعلى ذلك فوضعهم شبيه، في هذا النطاق، بوضع الدهريّين الذين يرفضون التسليم بوجود الذوات المفارقة للمادّة، لأنّ معرفتهم لا تمتدّ إلى ما هو أبعد من ذلك[٤١].

ويشير بعد ذلك إلى أنّ منهج الفلاسفة، حتّى في العلوم الطبيعيّة، لا مبرّر له. فهم في تعليل العالم الخارجيّ، يفترضون ضمنًا، أنّ الوجود الطبيعيّ ينبغي أن يطابق النتائج المنطقيّة المستخرجة بالقياس، أو بكلام آخر أنّ ما كان على صورة ما في الذهن، ينبغي هكذا أن يكون بالواقع. لكنّ بيّناتهم إنّما هي من قبيل الأحكام الذهنيّة الكلّيّة، في حين أنّ الموجودات الخارجيّة، التي يفترض أن تنطبق عليها، هي الجزئيّات ذات الوجود الفرديّ المادّيّ. والدليل الوحيد الذي يمكن أن يقدّم لتأييد ما يدّعون من المطابقة بين هذه الجزئيّات، والأحكام الذهنيّة التي تصفها، هو دليل الحسّ أو المشاهدة. وهذه المطابقة المنشودة ليست حتميّة بل هي متوقّفة على كون الأحكام المذكورة مطابقة «للصور المتخيّلة» لا «للمعقولات الأولى» التي تقوم عليها جميع المعارف الفلسفيّة. وفي ما عدا هذه العقبات «فإنّ مسائل الطبيعيّات لا تهمّنا في ديننا ولا معاشنا، فوجب علينا تركها»[٤٢].

نقض مرتكز الفلسفة الإلهيّة

ثمّ إنّ بحث الفلاسفة في ما بعد الطبيعة أوغل في الوهم والخطأ، لأنّ الذوات الروحانيّة، وهي موضوع هذا العلم، تقع خارج نطاق اختبارنا، فالعلم بطبائعها مستعص علينا تمامًا، ومستندنا الوحيد في أحكامنا عليها هو القياس على ما نشعر به نحوها في دخيلة نفوسنا وخصوصًا بذلك النوع من «الرؤيا الوجدانيّة» التي نقرنها بالكشف الصوفيّ. أمّا خارج هذا الاعتبار فلا سبيل لنا إلى معرفة شيء من خصائص هذه الذوات الروحانيّة؛ ومحقّقو الفلاسفة لا ينكرون ذلك، لأنّ «ما لا مادّة له» في رأيهم «لا يمكن البرهان عليه؛ لأنّ

(٤١) المصدر نفسه، ص ٥١٤.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ٥١٦.

مقدّمات البرهان من شروطها أن تكون ذاتيّة»، وأن تقوم على أساس يقينيّ محسوس. بل إنّ أفلاطون نفسه قد سلّم بأنّ اليقين محال في ما بعد الطبيعة. و«إنّما يقال فيها بالأخلق والأولى» أي بالظنّ. ويختم ابن خلدون هذا الردّ بقوله: إذا كان كلّ ما يتحصّل لنا بالبرهان هو الترجيح أو الظنّ، وذلك بعد التأمّل العميق والبحث الطويل، فالأولى بنا أن نقنع بالترجيح أو الظنّ الذي كان أوّلًا.

ماهيّة السعادة الإنسانيّة

وكذلك زعم الفلاسفة بأنّ السعادة الإنسانيّة هي بإدراك الموجودات العقليّة أو تأمّلها، بما في ذلك «العقل الأوّل»، فهو زعم ينبغي أن يرفض على أنّه باطل. فالإنسان مركّب من جزئين: أحدهما جسمانيّ والآخر روحانيّ (أو عقليّ)؛ ولكلّ منهما عدد من المدارك الخاصّة به. لكنّ المدرك فيهما واحد هو الجزء الروحانيّ. فهذا الجزء الروحانيّ يدرك أحيانًا أمورًا روحانيّة، وأحيانًا أمورًا جسمانيّة. فإدراكه الأوّل يتمّ بذاته مباشرة، في حين يتمّ الثاني بواسطة الأعضاء الجسديّة، نظير الدماغ والحواس المختلفة. وبيّن أنّ اللذّة التي تنالها القوّة المدركة، بصورة مباشرة ومن غير وسطاء، أعظم من تلك اللذّة العارضة، أو غير المباشرة. وعليه «فالنفس الروحانيّة» تحظى بأقصى الابتهاج فقط عندما تدرك الأمور الروحانيّة. وهذا الابتهاج لا يحصل بالتأمّل أو النظر «وإنّما يحصل بكشف حجاب الحسّ، ونسيان المدارك الجسمانيّة بالجملة». وحتّى القوى العقليّة، فإنّها تتعطّل على هذا المستوى الصوفيّ، ويستغنى عنها، لأنّها هي كذلك تعتمد على «القوى الدماغيّة من الخيال والفكر والذكر»[٤٣]. والحقّ أنّ الإنسان، كلّما أوغل في دراسة مناهج الفلسفة في التعليل والاستدلال، ازدادت أمامه المصاعب في سبيل بلوغ هذه الغاية القصوى من السعادة الإنسانيّة.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٥١٧.

السعادة الإنسانيّة الحقّة

إنّ الأساس الذي تقوم عليه نظريّة الفلاسفة في السعادة، هو اعتقادهم بأنّ السعادة الإنسانيّة إنّما تحصل، حالما تتّصل النفس بالعقل الفعّال. والذي يقصده الفلاسفة - وعلى الأخصّ الفارابي وابن سينا - بالاتّصال هو «إدراك النفس الذي لها من ذاتها وبغير واسطة»[٤٤]. لكنّ اللذّة الناشئة عن هذا الإدراك، هي دون السعادة الموعود بها في القرآن بمراحل. وهذه النظريّة - شيمة سلّم الكائنات الذي يقيمون عليه مفهومهم للسعادة الإنسانيّة - تضع حدًّا اعتباطيًّا لمراتب الموجودات العليا التي خلقها الله. فالسعادة التي وعدنا بها الله في الكتاب تفوق كلّ ما تستطيع البراهين الفلسفيّة بيانه، أو ما تقوى الحياة الأخلاقيّة الفاضلة على إتاحته؛ وإنّما هي، بكلمة موجزة، هبة خارقة من لدن الذات الإلهيّة. وابن سينا نفسه قد سلّم، في معرض حديثه عن المعاد الجسماني، بأنّه يقع خارج نطاق البرهان، لأنّ البرهان إنّما يقتصر على ما هو «على نسبة ما» مع السياق الطبيعيّ. لذلك وجب أن نلتمس الحقّ في باب المعاد الجسماني في الكتاب والسنّة[٤٥].

عجز الفلسفة وفائدة المنطق

يستنتج ابن خلدون من ذلك كلّه، أنّ علم ما عبد الطبيعة عاجز عن حلّ أيّة قضيّة من القضايا الهامّة، التي تتّصل بمصير الإنسان أو بخلاصه الأخير. «فهذا العلم ليس له فيما علمنا إلّا ثمرة واحدة، وهي شحذ الذهن في ترتيب الأدلّة والحجج، لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين»، وذلك بالتمرّس الطويل في صناعة المنطق. ومع كلّ ما في هذه الصناعة من عيوب «فهي أصحّ ما علمناه من قوانين الأنظار». والشرط الوحيد الذي يضعه ابن خلدون، لتجنيب طالب المنطق الوقوع في الخطأ، أو الانزلاق في الضلال، هو أن لا يبدأ بدرسه

---

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٥١٨.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٥١٩. ويعتمد ابن خلدون ههنا على كتاب ابن سينا المبدأ والمعاد.

قبل «الامتلاء من الشرعيّات، والاطّلاع على التفسير والفقه»[٤٦].

السببيّة قضاء وقدر

هذا المنهج الوضعيّ، الذي نهجه ابن خلدون، وقد داخلته عناصر صوفيّة أو دينيّة، قاده كما قاد الغزالي قبله، إلى اتّخاذ هذا الموقف المتحفّظ من علم المنطق، كأداة صالحة للتفكير السديد، على الرغم من إنكاره مجمل آراء الفلاسفة في الطبيعة وما بعد الطبيعة على اعتبار أنّها مضرّة بالدين. وهو يجري مجراه أيضًا في رفض العلل الثواني، على أساس أنّها تنافي ما أكّده القرآن، بوضوح، من أنّ جميع الأحداث في «عالم العناصر»، ينبغي أن ترد إلى قضاء الله وقدره المباشر[٤٧].

إستخراج علم العمران

إلّا أنّ وضعيّته هذه هي التي قادته إلى استخراج قواعد منظّمة لما دعاه بـ«علم العمران»؛ فقد استمدّها من نواميس جغرافيّة واقتصاديّة وحضاريّة، أو من اعتبارات نظريّة في «جدليّة» التطوّر التاريخيّ، يتحدّر بعضها من عوامل طبيعيّة باطنة، وبعضها الآخر من القضاء الإلهيّ الذي يفوق الإدراك. والنظريّة التي انتهى إليها في التاريخ والعمران هي بلا شكّ المبرّر الأكبر للمنزلة البارزة التي يحتلّها في تاريخ الفكر الفلسفيّ في الإسلام. ومع أنّه يقف خارج التيّار الرئيسيّ الذي اندفعت فيه الفلسفة الإسلاميّة، بطابعها المشائيّ والأفلاطونيّ الجديد، فإنّ سعة علمه بالفلسفة، وروعة ابتكاره الفكريّ، تحلاّنه في طليعة المفكّرين المبدعين في الإسلام. نعم أنّ بعض ما ورد له في «علم العمران» من أوصاف الأقاليم وأحوال البشر نجد جذوره في مؤلّفات المسعودي (ت ٩٥٦) وأرسطوطاليس والفارابي[٤٨]؛ إلّا أنّ تصنيف القوانين وتنسيقها، وتحليل

(٤٦) المقدّمة، ص ٥١٩.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٥٢١، ١٤٣، وفي أماكن متفرّقة.

(٤٨) في ما يتعلّق بنظريّة المؤثّرات الاقليميّة يستشهد ابن خلدون بالمسعودي وجالينوس والكنديّ، انظر المقدّمة، ص ٨٧.

المعطيات والمعلومات المتّصلة بها، هي من وضعه دون سواه.

وابن خلدون، مع رفضه الأكيد «للعلل الثواني»، وإقراره الصريح بخضوع مجرى الأحداث التاريخيّة للإرادة الإلهيّة، يعمد إلى وضع دراسة نقديّة للتاريخ، على أساس راسخ من المعرفة الجغرافيّة والسياسيّة والثقافيّة. فالقواعد التي تستند إليها مثل هذه المعرفة، وكذلك النواميس التي تسيطر على الأحداث والظواهر التي يدور عليها التاريخ، هي في الأساس عقليّة أو طبيعيّة، تمدّ دارس التاريخ «بقانون في تميز الحقّ من الباطل في الأخبار، والصدق من الكذب، بوجه برهانيّ لا مدخل للشكّ فيه»[٤٩].

قيام السلطة

إنّ نقطة الانطلاق في «علم العمران» هي القول الأرسطوطاليّ المأثور: إنّ الإنسان حيوان مدنيّ بالطبع. إذ هو لا يستطيع، من غير مساعدة إقرانه أن يفي بحاجاته المادّيّة الضروريّة، ولا أن يقي نفسه من العدوان. لكنّ الاجتماع السياسيّ يفترض وجود «وازع» يردع مَن تغريه نفسه بالتعدّي على حقوق الآخرين، أو بالتعرّض لسلامتهم وأمنهم. وهذا يؤدّي إلى نشوء الملك، الذي هو تدبير طبيعيّ لا غبار عليه. لكنّ ابن خلدون يضعه دون مرتبة النبوّة، التي يعتبرها الفلاسفة هي الأخرى طبيعيّة أيضًا، إلّا أنّ ابن خلدون، على غرار جلّ المتكلّمين، يعتبرها خارجة عن نطاق البرهان، ويلتمس دلائل صحّتها في أصول الشرع[٥٠].

الحكومة المدنيّة دون الدينيّة

وينتقل ابن خلدون بعد ذلك إلى مغالطات الفارابي وابن سينا في النبوّة أو السلطة الدينيّة، فيذكر أوّلًا أنّ رأيهما في هذا الموضوع يسقط كلّ ما يتّصل بالسلطة السياسيّة من حقائق تاريخيّة، متناسيًا أنّ سلطة الحاكم تستند في الغالب

(٤٩) المقدّمة، ص ٣٧.
(٥٠) المصدر نفسه، ص ٤٤.

إلى الغلبة وتقوم على رابطة بدائيّة هي العصبيّة القبليّة، فتنشأ على هذا الأساس حكومة ذات نظام طبيعيّ أو عقليّ. والقوانين التي تهيمن على هذا «الملك الطبيعيّ» هي وليدة العقل وحده. بينما الحكم الدينيّ، هو ذلك الذي يعتمد على شرائع إلهيّة منزلة، يتولى تنفيذها أحد الأنبياء أو بعض خلفائه[٥١].

يضاف إلى ذلك أنّ «الملك الطبيعيّ» يعنى بشؤون الإنسان الطبيعيّة أو الدنيويّة لا غير. لكنّ للإنسان غايتين: إحداهما دنيويّة، والثانية أخرويّة. وليست حياته القصيرة المدى في هذا العالم، إلّا تمهيدًا لحياة أسمى في العالم الآخر، الذي فيه وحده يبلغ الإنسان سعادته الحقيقيّة. ولما كان الحكم الدينيّ أو النبويّ، هو الذي يؤمّن للإنسان سعادته في الدنيا وفي الآخرة، كان امتياز الحكم الدينيّ على «الملك الطبيعيّ» أمرًا لا يقبل الجدل[٥٢].

أثر البيئة في نمط الحياة

إنّ أشكال الاجتماع البشريّ، وتوزيع السكّان، وقيام الحكومات، ونشوء الدول وانحلالها، وكذلك اختلاف الأمزجة الفرديّة والخصائص العرقيّة، تقرّرها عوامل عديدة منها: المناخ والإقليم والاقتصاد والديانة والبيئة. فالعوامل المناخيّة والاقتصاديّة، نظير الحرارة والبرودة، والخصب والجدب، كثيرًا ما تقرّر اختلاف أوصاف الناس الجسديّة وخصالهم النفسيّة وعلى ذلك، فسكّان المناطق الحارّة أميل إلى الخفّة، وأقلّ اكتراثًا بشؤون الغد؛ في حين أنّ سكّان الأقاليم الباردة، أكثر تحفّظًا وأقرب إلى الوقار. وحيث توافر الغذاء، يميل الناس إلى الدعة والرفاهيّة والتنعّم؛ وحيث يقلّ، يغلب عليهم التقشّف والخشونة والتقوى[٥٣].

الطور البدويّ

وعوامل البيئة الطبيعيّة، تتحكّم كذلك، بأنماط الاجتماع الإنسانيّ،

---

(٥١) المصدر نفسه، ص ٤٤، ١٨٧.
(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٩٠ وما بعد.
(٥٣) المصدر نفسه، ص ٨٦ وما بعد.

ونواميس نشوئها وتطوّرها. فنحن نلاحظ، بناء عليه، أنّه من الطور البدويّ الذي يقتصر فيه الإنسان على تحصيل ضروريّات حياته، قد نشأ مجتمع زراعيّ أو صناعيّ، يسعى الناس فيه إلى مستوى أرفع من العيش. وعليه فإنّ أبسط أطوار المجتمع البشريّ، وهو طور البداوة، يتحوّل تدريجيًّا إلى طور حضريّ يتّصف بالاستقرار. وهكذا فحياة البادية تليها حياة الحضر، التي يقترن بها أصلًا العمران[٥٤].

الدور الحضريّ

وإذا نحن قارنّا بين هذين الطورين من الحياة الاجتماعيّة، وجدنا أنّ حياة البدوي أقرب إلى الطبيعة. وأنّه فضلًا عن ذلك، أكثر خشونة وأسلم طوية، في حين أن الحضريّ أرقّ مزاجًا، لكنّه أدنى إلى الفساد والفسق. وابن خلدون شبيه بروسّو في اعتقاده بأنّ الطبيعة البشريّة، التي تتّصف في الأصل بالصلاح أو البراءة، تفسد بفعل الحضارة.

أمّا المتضمّنات السياسيّة التي تنطوي عليها هذه النظريّة في تطوّر المجتمع فبينة. ففي طور البداوة، يكون المجتمع قويًّا ومعافى ومغامرًا؛ بينما هو في طور الحضارة، متّسم بالبلادة والمسالمة وفتور الهمّة. فإذا نخرته المفاسد، طمع به الغزاة، ووقع لها لقمّة سائغة. لكنّ هؤلاء الغزاة، ما أن يستسلموا إلى نعيم الحضارة، حتّى يتنابهم الضعف شيئًا فشيئًا، بداعي مؤثّرات البذخ والرغد نفسها؛ وعندها تجتاحهم موجة غزو جديدة من أبناء البادية، لا تلبث أن تسير سيرتهم. ويمضي الحال على هذا النحو إلى ما لا ينتهي. وهكذا يستمرّ هذا التحوّل البدويّ - الحضريّ على هذا الغرار من الإثارة والاستجابة إلى ما شاء الله.

الدور السياسيّ

وبما أنّ المجتمع، كما رأينا، ينبثق عن وضع بدائيّ طبيعيّ، فهو يفتقر إلى

(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٢٠ وما بعد.

حاكم قويّ يصونه ويحافظ عليه. على أنّ قوّة الحاكم نفسه، إنّما هي حصيلة القوّة الأصيلة الكامنة في العصبيّة، التي تعطي الجماعة وحدتها البدائيّة. ولا بدّ للحاكم من الاعتماد على هذه العصبيّة، وعلى مبادئ العدالة العقليّة والدينيّة أيضًا، في توطيد حكمه. والحقّ إنّ مثل هذا المجتمع، عندما تستوفي فيه مثل هذه الشروط، فإنّ التدبير الإلهيّ يقضي بأن يقوم فيه رجل خليق بأن يتولّى هذا المنصب الملكيّ الرفيع. لكن حالما تبطل هذه الشروط، ويتسرّب الفساد والنزاع إلى داخل الدولة، فإنّ الوضع لا يلبث أن ينقلب بأمر الله. وسرعان ما يزول القديم ليفسح المجال للجديد[٥٥].

عمر الدولة

ومع أنّ ابن خلدون يعرض هذا التطوّر الاجتماعيّ وكأنّه مستمرّ بلا نهاية، فإنّه قد بسط عمر الدولة الواحدة، والمراحل التي تتقلّب فيها، بعناية. فعمر الدولة «الطبيعيّ»، يعادل في رأيه ثلاثة أجيال، كلّ منها يمتدّ أربعين عامًا. الأوّل يتميّز بخشونة البداوة، وحرارة روح العصبيّة الذي يوحّد صفوفهم، ويحدوهم إلى مشاركة الحاكم في سلطته. والجيل الثاني يتّصف بفتور الحمية العصبيّة، بداعي التحوّل إلى الحياة الحضريّة، وبالتخاذل عن مشاركة الحاكم في سلطته؛ والجيل الثالث يتّصف بفقدان الغيرة العصبيّة جملة، وانهيار روح النجدة التي كانت حصن الدولة الحصين. وعندها ينتهي أجل الدولة «ويتاذن الله بانقراضها»[٥٦].

حياة الدولة خمسة أطوار

ونستطيع أن نتبيّن، بصورة أخصّ، خمسة أطوار في نموّ الدولة وانحلالها:

الأوّل طور الظفر بالبغية، وفيه تقوم السلطة على أساس متين من المشاركة في الحكم والدعم الشعبيّ العامّ.

---

(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٤٣ وما بعد، ١٥٧.
(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٧١.

والثاني طور الاستبداد، وفيه يأخذ الحاكم تدريجيًا، في الاستئثار بالسلطة السياسيّة؛ وعندها تضعف الرابطة العصبيّة بينه وبين رعاياه، ويزداد اعتماده على عناصر أجنبيّة.

والثالث طور الاستمتاع بمكاسب السلطة، وذلك بجمع الأموال، وجباية الضرائب، وإنشاء المباني العامّة، وإقامة الهياكل الشامخة، مباهاة منه لسواه من الحكّام.

والرابع طور المسالمة، وفيه يحاول الحاكم جاهدًا أن يجاري من سلفه في ما وضعوه من قوانين، وما أنشأوه من مؤسّسات.

والخامس طور الإسراف والانحلال، وفيه يعمد الحاكم إلى تبذير أموال الخزانة العامّة على ملذّاته وملاذ أتباعه وأعوانه، فيسري بذلك الانحلال في جسم الدولة، ويغدو السبيل ممهّدًا لموجة جديدة من الغزو البدوي[٥٧].

الحتميّة التاريخيّة والجبريّة الدينيّة

هذا التحليل لنواميس البيئة وقوانين التاريخ، التي تتحكّم بنشوء المجتمعات البشريّة وتطوّرها وانحلالها، يقوم على أساس طبيعيّ أو وضعي واضح متّصل بعوامل مختلفة، بعضها جغرافيّ، وبعضها اقتصاديّ، وبعضها الآخر اجتماعيّ. ومن الخطأ مع ذلك أن نفترض أنّ الحتميّة التاريخيّة والجغرافيّة عند ابن خلدون قاطعة. فنظريّة ابن خلدون في التاريخ والدولة، لها جانب غيبيّ فائق للطبيعة والعقل مرتبط بما يمكن وصفه بأنّه مفهوم ابن خلدون للخطّة الإلهيّة المرسومة للعالم. وهذان الخطّان المتمايزان من الحتميّة، يعملان بتناسق متكامل. فالإرادة الإلهيّة، في رأيه، هي دومًا العامل الحاسم في حدوث التغيّر الدوريّ في سياق التاريخ. وحتّى عمر الدولة، الذي استخرجه بتضعيف الأربعين، لم يتوصّل إليه بالتحليل التجريديّ أو الاستنتاج المنطقيّ، بل استمدّه من نصّ قرآنيّ يجعل هذا الرقم متوسّط عمر الفرد من الناس، ويتّصل كذلك

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٧٥ وما بعد.

بالسنين الأربعين التي قضاها بنو إسرائيل في شبه جزيرة سيناء، على ما ورد في التفاسير الإسلاميّة[٥٨]. وأهمّ ما تنطوي عليه هذه الحتميّة المزدوجة في نظر هذا الفيلسوف المؤرّخ الذي جمع بين التجديد والتقليد، هو في الدرجة الأولى، الإقرار بأنّ سياق التاريخ، في جوهره، هو المسرح الذي تتحقّق عليه المقاصد الإلهيّة الكبرى في العالم.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٧٠ و١٤١.

الباب الثاني عشر

التيارات الحديثة والمعاصرة

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

إنبثاق الروح التجديديّة
جمال الدّين الأفغانيّ، محمّد عبده

على عتبة العصر الحديث

أتاح التوفيق النهائيّ بين الفلسفة والشريعة على يد المفكّرين الإشراقيّين مكانة راسخة للفلسفة في بلاد الفرس، ومهّد الطريق أمام حركة «التجديد» في سائر البلاد الإسلاميّة. وممّا يشهد على اتّصال حلقات الفكر الإسلاميّ، لا سيّما في شكله الشيعيّ، قيام طائفة كبرى من الفلاسفة الدينيّين دفعوا بالتراث الإشراقيّ قدمًا، حتّى بلغ ذروته في نتاج صدر الدين الشيرازي، أعظم ممثّلي هذا التراث في العصور الحديثة. ولقد كان أوّل مفكّر مجدّد أصيل في تاريخ الإسلام الحديث، جمال الدين الأفغاني، وليد هذا التراث نفسه إلى حدّ ما، وبشير روح التحرّر الجديدة التي نقلت العالم الإسلاميّ إلى رحاب القرنين التاسع عشر والعشرين.

الأفغانيّ رائد التجديد

ولد جمال الدين في إيران، أو كما جاء في رواية منسوبة إليه، في أسعد أباد

من أعمال الأفغانستان، سنة ١٨٣٩[١]. ثمّ انتقل مع أفراد عائلته إلى قزوين، ومنها إلى طهران، حيث درس على أقاصد صادق، أشهر علماء الشيعة آنذاك في طهران. ومن طهران انتقل إلى النجف في العراق، أحد المراكز الشهيرة للدراسات الدينيّة الشيعيّة، وقضى هناك أربع سنوات يدرس على العلّامة والبحاثّة الشهير مرتضى الأنصاري. وفي سنة ١٨٥٣ وفد على الهند، حيث تحوّل إلى دراسة العلوم الأوروبيّة. وفي السنين اللاحقة طوّف في أرجاء المعمورة، فزار الحجاز فمصر فاليمن فتركيا فروسيا فإنكلترا ففرنسا. وأشهر رحلاته هذه زيارته الأولى لمصر سنة ١٨٦٩، وانتقاله منها بعد إقامة قصيرة إلى إسطمبول. ولقد كان استقباله في إسطمبول بادئ المر حارًّا، إلّا أنّ الوشاية والغيرة لم تلبثا أن تسبّبتا بإقصائه عن العاصمة العثمانيّة، فعاد سنة ١٨٧١ إلى مصر، وأقام فيها مدّة ثماني سنوات، أخذ في غضونها تأثيره الفكريّ والسياسيّ الهائل على المفكّرين المصريّين يؤتي ثماره. وكانت حلقات تدريسه تضمّ كتّابًا بارزين كأديب اسحاق، وسياسيّين كعرابي باشا، وكثيرين سواهما. وكان ألمع تلامذته وأخلص زملائه الركن الثاني للحركة التجديديّة في الشرق الأدنى، الشيخ محمّد عبده.

الدعوة إلى الوحدة الإسلاميّة

ومن رحلاته المشهورة الأخرى زيارته لباريس، حيث باشر سنة ١٨٨٤، بالتعاون مع محمّد عبده، في إصدار جريدة ثوريّة هي **العروة الوثقى**، نادى فيها بوحدة جميع المسلمين، ودعا إلى إحياء الخلافة. وفي باريس اجتمع بالفيلسوف والمؤرّخ الفرنسيّ أرنست رينان الذي سبقت الإشارة إلى كتابه الشهير عن ابن رشد، وترك انطباعًا قويًّا عليه. ويقول رينان أنّه حينما كان يحادث جمال الدين، كان يشعر بأنّه كان يتحدّث إلى أصدقاء قدماء ألف صحبتهم. ويستمع مرّة ثانية

(١) راجع لطف الله خان، جمال الدين الأسادابادي، ص ٤٩ وما بعد. قارن: Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, p. 4, n. 1.
قارن أيضًا: محمّد رشيد رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام**، ج١، ص ٢١.

لتلك الدعوة إلى التذرّع بالعقل وبحرّيّة الفكر التي كان قد أطلقها ابن سينا وابن رشد قبل ذلك بعدّة قرون[٢]. وسنة ١٨٩٢ عاد جمال الدين ثانية إلى إسطمبول، فلقي حظوة كبرى عند السلطان عبد الحميد، الذي أدرك آنذاك ما لمفكّر وداعية عظيم نظير الأفغاني من أهمّيّة بالنسبة إلى حركة الوحدة الإسلاميّة التي كان السلطان يتزعّمها آنذاك. إلّا أنّ رفقة السلطان والعلّامة لم تُسفر عن شيء، بحكم العداوات والخلافات العميقة التي كانت تباعد بين أجزاء العالم الإسلاميّ. وفي سنة ١٨٩٧ حضرته الوفاة، نتيجة مضاعفات ناجمة عن عمليّة في حلقه. وفي بعض الروايات أنّه مات مسمومًا[٣].

كان الأفغاني، كما يتبيّن من هذه السيرة المختصرة رجلًا ثوريًّا، ألهبته حمية دينيّة حادّة لتحرير الشعوب الإسلاميّة وترقيتها. وكانت رحلاته الأوروبيّة قد أبرزت له ما اتّصفت به هذه الشعوب من الجهل والتخلّف. وقد جسّدت رفقته المشؤومة للسلطان عبد الحميد، حلمه بخلافة إسلاميّة شاملة، متحرّرة من ربقة الحكم الأجنبيّ. وعلى الرغم من انهيار هذا الحلم، فإنّ الزخم الفكريّ الذي مدّ به مشروع الجامعة الإسلاميّة وحركة التحديث، إنّما تجلّى في نشاط أتباعه، لا سيّما محمّد عبده، الذي سنتطرّق إليه بعد قليل.

التصدّي للمذاهب الإلحاديّة

وعلى الجملة، فإنّ الأفغاني لا يبرز حقًّا كمفكّر نظاميّ أو متكلّم مفوّه. فمؤلّفه المنشور الوحيد، **الردّ على الدهريّة** الذي كتبه أصلًا بالفارسيّة، مؤلّف ظرفيّ ينقصه العمق والتبحّر نظير أمثاله من المؤلّفات الجدليّة. وعلى الرغم من أنّه يوجّه نباله الكلاميّة، في هذا الكتاب، ضدّ «النتشريّة» (الفلسفة الطبيعيّة) الانتقائيّة التي أخذ بها أحمد خان (توفّي ١٨٩٨) - وكان قد التقى به أثناء زيارته إلى الهند سنة ١٨٧٩[٤] - فقد كان يقصد إلى أبعد من ذلك. فمن بين المادّيّين

(٢) رشيد رضا، تاريخ، ج١، ص ٣١ إلخ.
(٣) المرجع السابق، ص ١٣٩.
(٤) المرجع السابق، ص ٩١ ولطف الله خان، الأفغاني، ص ١١٨، Adams, *Islam and Modernism*, p. 12.

أو «الدهريّين» الذين تعمد مهاجمتهم ديمقريطس وداروين، بداعي إنكارهما لوجود الله تصريحًا أو تلميحًا[٥].

دور الدين في توجيه المجتمع

وبعد أن يبطل الأفغاني الفلسفات المادّيّة والدهريّة الملحدة، يعمد إلى التدليل على الدور العظيم الذي لعبه الدين في ميداني المدنيّة والرقيّ. لقد علّم الدين الإنسان ثلاث حقائق كبرى: (أ) الطبيعة الروحيّة أو الملائكيّة في الإنسان، التي جعلته أشرف المخلوقات، (ب) إيمان كلّ طائفة دينيّة بتفوّقها على سائر الطوائف الأخرى، (ج) التحقّق من أنّ حياة الإنسان الدنيا إن هي إلّا تمهيد لحياة أخرى، في عالم لا حزن فيه ولا ألم، قدّر للإنسان أن يلحق به آخر الأمر.

فالحقيقة الأولى حملت الإنسان على الترفّع عن الانقياد لميوله البهيميّة، والعيش بسلام ووئام مع أقرانه، والتحكّم بغرائزه الحيوانيّة؛ وأدّت الثانية إلى التنافس المحمود بين الأمم؛ فبمقدار ما تلتزم الأمم بهذه الحقيقة، يتاح لها الترقّي في معارج التقدّم والسعي وراء المعرفة، والإبداع في الصنائع التي هي من مقوّمات المدنيّة. أمّا الحقيقة الثالثة فقد ولّدت في نفس الإنسان الجنوح نحو عالم أسمى لا بدّ من أن يلحق به آخر الأمر، ويطهّر نفسه الشرور والأحقاد التي ينزع إليها بالطبع، ويعيش بحسب مقتضيات السلام والعدل والمحبّة.

كذلك غرس الدين في نفوس أبنائه ثلاث خصال: الأولى الحشمة التي تحصّنهم من ارتكاب القبائح، وتحملهم على التوبة؛ والثانية الأمانة التي لا يقوم بناء اجتماعيّ سليم إلّا بها؛ والثالثة الصدق الذي يستحيل قيام الاجتماع البشريّ بدونه.

شواهد من عبر التاريخ

فإذا تصفّحنا تاريخ الأمم الكبرى في ضوء هذا التحليل، تبيّن لنا أنّ

(٥) راجع العروة الوثقى، ص ٣٨٤ وقارن: Gibb, *Modern Trend in Islam*, p. 58.

عظمتها إنّما كانت منوطة بالتحلّي بهذه الخصال. وهكذا نرى أنّ اليونان، وهم شعب قليل العدد، استطاعوا بفضل هذه الخصال أن يقاوموا إمبراطوريّة كبرى هي المملكة الفارسيّة، وأن يتغلّبوا أخيرًا عليها[٦]. إلّا أنّ المذهب الدهريّ الذي دعا له أبيقورس، وفلسفة اللذّة التي نادى بها، ما أن قوّضا أسس العقيدة اليونانيّة، والإيمان بكرامة الإنسان ومصيره السماويّ، حتّى تفشّى الاستهتار والفساد في طبقات هذا الشعب وأدّى إلى انهياره ووقوعه تحت حكم الرومان.

كذلك قدماء الفرس الذين كانوا أصلًا شعبًا عريقًا، عاثت تعاليم مزدك فسادًا في طباعهم فأصيبوا بالانحلال الخلقيّ والاجتماعيّ ممّا أدّى إلى خضوعهم لحكم العرب.

أخطار الإلحاد والاشتراكيّة

والأمّة الإسلاميّة ذاتها قامت أصلًا على أسس دينيّة وخلقيّة راسخة. إلّا أنّ قيام الدهريّة في مصر وبلاد الفرس في القرن العاشر، تحت ستار الباطنيّة (الإسماعيليّة)، لم تلبث أن قوّضت أسس العقيدة، وزرعت بذور الشكّ في نفوس المسلمين، وأباحت لأتباعها الخروج عن التكاليف الدينيّة والزواجر الخلقيّة، زاعمة أنّ هذه التكاليف والزواجر إنّما وضعت من أجل ضعاف العقول. وما أن فقد المسلمون شكيمتهم الخلقيّة، حتّى دبّ الضعف في نفوسهم فاستطاعت «جماعة من قزم الإفرنج»[٧] أن يكتسحوا بلادهم ويقيموا فيها نحو مائتي سنة. وبعد ذلك بقليل تمكّنت جحافل جنكيز خان من أن تجتاح البلاد الإسلاميّة، وتدمّر المدن وتهدر دماء سكّانها.

وفي أعقاب سقوط الإمبراطوريّة الرومانيّة، كان الفرنسيّون قد ضربوا بسهم وافر من التقدّم في ميدان الآداب والعلوم وأصبحوا أعظم أمّة في أوروبّا. إلّا أنّ القرن الثامن عشر حمل إلى تاريخهم الحضاريّ تبدّلًا جذريًّا. فقد أحيا فولتير

(٦) الردّ على الدهريّين، ص ١٥ وما بعد.
(٧) المرجع السابق، ص ٤٧.

وروسّو إبّان هذا القرن، باسم الإنارة العقليّة والعدالة الاجتماعيّة، المذهب الدهريّ الذي وضعه أبيقورس. فأنكرا المعتقدات الدينيّة وأنزلاها منزلة الخرافات، وجحدا وجود الله، وأقاما مكانه إلّه العقل. وكان من جرّاء هذه الأضاليل، اندلاع تلك الفتنة التي تعرف بالثورة الفرنسيّة، والتي لم يستطع نابوليون نفسه أن ينقذ بلاده من ويلاتها. ورافق هذا الانهيار والتفسّخ كوارث أشدّ وأدهى أدّت إلى استفحال خطر الاشتراكيّة وسقوط فرنسا تحت الاحتلال الألمانيّ. حتّى كاد مجدها يصبح أثرًا بعد حين[٨].

ويختم الأفغاني هذه التأمّلات في تاريخ أوروبّا بتوجيه المآخذ الخلقيّة والفلسفيّة نفسها إلى العدميّين (النهيلست) والاجتماعيّين (السوسياليست) والاشتراكيّين (الكمونيست). كما يدعوهم على التوالي. فبحجّة مساندة الضعفاء والمساكين، نادى جميع أولاء بإلغاء الامتيازات الإنسانيّة كافّة، وإباحة كلّ الممتلكات. وكم سفكوا من دماء وأثاروا من فتن باسم العدالة والمساواة؛ وقد بنوا مناهضتهم للدين والملكيّة الخاصّة على أساس أنّ كلّ الممتلكات منحة من الطبيعة واختصاص إنسان ما بها دون سواه خرق «الشرعة الطبيعة». ويختم بقوله إنّ دعاتهم ناشطون في أنحاء أوروبّا، لا سيّما في روسيا، فإذا استتبّ لهم الأمر فالجنس البشريّ مهدّد بالانقراض. «أعاذنا الله من شرور أقوالهم وأعمالهم»[٩].

مقوّمات الدعوة الأفغانيّة

هذا التحليل للعوامل الدينيّة والخلقيّة الفاعلة في نشوء الأمم وانحطاطها يتّصف بالانسجام وبالحمية الدينيّة التي تعمر جوانبه. ومن الغريب أن «الطبائعيّين» أو الدهريّين الذين يهاجمهم الأفغاني هم الفوضويّون والاشتراكيّون الأوروبيّون وأسلافهم من المفكّرين المتحرّرين الذين نشطوا في فرنسا قبيل الثورة الكبرى. ومع أنّه يذكر في **العروة الوثقى** أنّه قصد إلى الردّ على «التشريّين» الهنديّين، فهو لا يذكرهم بالاسم في صلب الكتاب. والاستنتاج

(٨) الإشارة إلى الصليبيّين.
(٩) المرجع السابق، ص ٥٩.

البديهيّ هو أنّ الأفغاني أراد أن يدحض النزعة «الطبيعيّة» كنظريّة عامّة، والتدليل من خلال ذلك على أنّ موقف «التشريّين» موقف متهافت نظريًّا.

الإسلام دين العقل

من الخواص الطريفة لهذا التحليل، الفلسفة التاريخيّة التي بناه عليها، ودور العقيدة الدينيّة في ترقّي البشر. ومع ذلك، يرد الدين إلى نظام عقليّ من المعتقدات الخالية من أيّ محتوى غيبيّ. فالاعتقاد الدينيّ الأصيل يجب أن يبنى في عرفه، على البراهين القويمة والأدلّة الصحيحة، لا على تقليد الآباء والأخذ بظنونهم وأوهامهم[١٠]. وميزة الإسلام أنّه يأمر أتباعه أن لا يسلّموا بأي مذهب لا يقوم عليه دليل، وأن لا ينقادوا للأوهام والوساوس، قال: «هذا الدين يطالب المتديّنين بأن يأخذوا بالبرهان في أصول دينهم، وكلّما خاطب خاطب العقل، وكلّما حاكم حاكم إلى العقل. تنطق نصوصه بأنّ السعادة من نتائج العقل والبصيرة، وأنّ الشقاء والضلالة من لواحق الغفلة وإهمال العقل وانطفاء نور البصيرة»[١١].

الإسلام دين العقل

وعنوان تفوّق الإسلام على سائر الأديان الأخرى، من البرهميّة إلى المسيحيّة والزرادشتيّة، يكمن في أنّ عقائده الرئيسيّة قابلة للبرهان العقليّ وخالية من أيّ عنصر غيبيّ. ومن البيّن أنّ الأفغاني مفكّر عصريّ في نظرته تلك إلى طبائع الدين العقليّ. ومن الواضح أيضًا أنّه ينكر المفهوم التقليديّ للجانب الغيبيّ في العبادة الدينيّة، كما عبّر عنه الحنابلة والأشاعرة والمتصوّفة بوجه خاصّ، بل إنّ المعتزلة أنفسهم وهم عقليّو الإسلام الأوّلون، ما كانوا ليسلّموا بهذه الادّعاءات المتطرّفة. ومع ذلك، فنزعته العقليّة لم تدفع به، كما دفعت ببعض المفكّرين المسلمين، من ابن الراوندي حتّى أبي العلاء إلى إنكار العقيدة

(١٠) المرجع السابق، ص ٨٣.
(١١) المرجع السابق، ص ٨٣.

الدينيّة جملة لتعارضها مع العقل أو لأنّها من قبيل الفضول. بل خلافًا لذلك، بقي كما يتبيّن من عرضنا هذا، واعيًا كلّ الوعي لحقيقة الدين، كعامل جوهريّ في تركيب الخلق الفرديّ الفاضل أو في بناء الحضارة البشريّة وهكذا «فعقليّة» الإسلام وبعده الحضاريّ (وقد جرّدا من كلّ عنصر غيبيّ) سيصبحان من المطالب الرئيسيّة في تأويل الإسلام تأويلًا جديدًا في القرن العشرين.

من الأفغانيّ إلى محمّد عبده

إلتقى الأفغاني، في أثناء زيارته الثانية لمصر سنة ١٨٧١، بمحمّد عبده، العالِم الذي كتب له أن يصبح أعظم أتباعه في بلاد الشرق الأدنى، والمروّج الأصيل للعنصر الدينيّ في تعليمه. ولد محمّد عبده سنة ١٨٤٩ في محلّة نصر بمصر، ومنها انتقل إلى طنطا، حيث تابع دراسته الأدبيّة والدينيّة على الطريقة التقليديّة[١٢]. وكان في أوّل الأمر ينفر من الدراسة، لكنّه التقى في طنطا بالشيخ درويش معلّمه الأوّل، فترك هذا أبعد الأثر في نفسه. وسنة ١٨٦٦ دخل الأزهر، أعظم المراكز القديمة للدراسات الإسلاميّة، ولازمه مدّة أربع سنوات. إلّا أنّه سرعان ما أصيب بخيبة أمل، سببها المناهج التقليديّة والأساليب التعليميّة القديمة المتّبعة فيه، وكان النقص الأكبر في البرنامج إغفال علم الكلام والفلسفة. ولما كان الأفغاني قد نشأ في بلاد الفرس حيث كان لهذين العلمين شأن كبير، فبدأ محاضراته العامّة في مصر بهذين الموضوعين وكان تدريسهما يعتبر في الأزهر بدعة من البدع[١٣]. وقد شعر محمّد عبده منذ البدء، بميل قويّ نحو أستاذه الأجنبيّ، إلّا أنّه قبل أن يقدم على دراسة مثل هذه المواضيع الخطرة، أراد الاستئناس برأي أستاذه الأوّل الشيخ درويش، فكان أن بدّد هذا الشيخ الصوفي مخاوفه، وأكّد له أنّ الحكمة والعلم هما أفضل السبل إلى معرفة الله وعبادته. وأنّ الجهلة والفاسقين لا غير - وهم شرّ أعداء الله - يعتبرون

(١٢) المرجع السابق، ص ٨٤.

(١٣) راجع رضا، تاريخ الأستاذ، ج١، ص ٢١ إلخ. وقارن: Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, pp. 19 f.

دراسة هذه المواضيع بدعة[١٤].

تأثير الأفغاني في محمّد عبده

كانت المواضيع التي درسها محمّد عبده على أستاذه الأفغاني تشمل المنطق وعلم الكلام والفلك والإلهيّات، في شكلها الإشراقيّ خاصّة[١٥]. وإلى جانب هذه المواضيع التجريديّة، بثّ هذا الأستاذ الفذّ في صدر تلميذه روحًا اجتماعيّة كانت ميوله الصوفيّة الأولى قد طمستها أو كادت. وكان الإقبال على الشؤون المدنيّة والسياسيّة نادرًا جدًّا في مصر حتّى ذلك التاريخ، بداعي النفور العامّ وغياب المؤسّسات البرلمانيّة. فلم يقتصر الأفغاني على بعث الرغبة في التعبير الحرّ في تلامذته، بل تزعم حركة التحرّر الوطنيّ والفكريّ في مصر. وقد رأى فيه محمّد عبده رائد النهضة الفكريّة غير المنازع في مصر الحديثة[١٦]. واستطاع الأفغاني بفضل ميوله الصوفيّة الخاصّة، أن يحرز ثقة تلميذه هذا، ويوقظه من ذلك السبات الذي كثيرًا ما تولّده الصوفيّة في ذوي النفوس الضعيفة. وقد أشار مدوّن سيرته وتلميذه المعروف الشيخ محمّد رشيد رضا، مع ذلك، إلى الدور الذي لعبه معلّمه الصوفي الأوّل الشيخ درويش، في حمله آخر الأمر على التحوّل إلى حياة الخدمة العامّة في الميدان الاجتماعيّ، وإقناعه بأنّ الصوفيّة إنّما كانت أعدادًا لهذه الحياة[١٧].

بين التدريس والتحرير

على أنّ محمّد عبده وجد نفسه انطلاقًا من محاضراته العامّة الأولى على خلاف مع العلماء المحافظين الذين اتّهموه بالتنكّب عن جادّة التقليد. وكان

---

(١٤) يشير الشيخ محمّد رضا إلى هذا الاختلاف، فهو يقول: إنّ فلسفة اليونان والعرب ما زالت تدرس في بلاد الفرس، بينما تكاد لا تعرف في البلاد العربيّة كمصر والشام. راجع تاريخ الأستاذ، ج١، ص ٧٩ و٣٩.

(١٥) المرجع السابق، ص ٢٥.

(١٦) المرجع السابق، ص ٢٦.

(١٧) المرجع السابق، ج١، ص ٣٨ و٧٤ و٧٩.

إقبال التلاميذ على محاضراته في الأزهر عظيمًا، إلّا أنّ المواضيع الفلسفيّة والخلقيّة وحتّى الكلاميّة التي كان يتطرّق إليها، لم تلبث أن أثارت حفيظة الاساتذة المحافظين في تلك الجامعة القديمة. ولم تكن معالجته لهذه المواضيع نظريّة أو جامعيّة مجرّدة؛ بل حاول في محاضراته على مقدّمة ابن خلدون مثلًا أن يطبّق مبادئ فلسفة هذا المؤرّخ على الوضع القائم في مصر، وأن يبثّ في طلّابه روحًا جديدة من الاستقلال والتفكير الطليق.

لا تهمّنا سيرة هذا المفكّر الفذّ ولا نشاطه في الميدان الاجتماعيّ إلّا بقدر. فمن تحرير الجريدة الرسميّة، إلى عضويّة المجلس الثقافيّ، ومن هيئة الأزهر الإداريّة إلى منصب المفتي الأكبر للديار المصريّة، استطاع، من خلال المناصب التي تقلّب فيها، أن يلعب دورًا هامًّا في النهضة الفكريّة والدينيّة التي انطلقت في مصر الحديثة. وأهمّ حدثين في حياته على الصعيد الفكريّ كانا اشتراكه في تحرير العروة الوثقى سنة ١٨٨٤، وتولّيه في السنة التالية منصبًا تعليميًّا في المدرسة السلطانيّة في بيروت. وكانت محاضراته في بيروت تتناول العلوم اللغويّة والفقهيّة المتعارفة، إلّا أنّه كان إلى ذلك، يدرّس مواضيع المنطق والفلسفة والكلام التي كانت قد أهملت منذ زمن بعيد، كما مرّ معنا[١٨].

العقل والإيمان في «رسالة التوحيد»

على أنّ محاضراته في علم الكلام، تؤلّف مادّة أشهر كتبه العلميّة، أعني رسالة التوحيد، ويمكن اعتبار هذا الكتاب حلقة مهمّة في تلك السلسلة الطويلة من المؤلّفات الكلاميّة التي كان علماء المعتزلة قد استحدثوها في القرن الثامن. تبدأ هذه الرسالة بتعريف علم الكلام أو «علم التوحيد» كعلم يبحث في وجود الله ووحدانيّته وصفاته وحقيقة الرسالة النبويّة. كان هذا العلم، كما يشير، معروفًا عند الأمم قبل الإسلام، ولكنّهم قلّما كانوا ينحون فيه نحو الدليل العقليّ، فكان علماؤهم يتذرّعون بالبيّنات الفائقة للطبيعة أو الخارجة عنها، بـ«المعجزات» أو

(١٨) المرجع السابق، ص ١٠٧ وما بعد و١٣٣.

الخرافات أو الخطابيّات. ولمّا جاء القرآن غيّر ذلك كلّه، فبيّن صورة لا تضارع «ما أذن الله لنا، وما أوجب علينا أن نعلم؛ لكن لم يطلب التسليم به لمجرّد أنّه جاء بحكايته، بل ادّعى وبرهن وحكى مذاهب المخالفين وكرّ عليها بالحجّة»[١٩]. وبالاختصار، أقام العقل حكمًا فاصلًا في إقرار اليقين، وبنى أحكامه الخلقيّة على أسس عقليّة. وهكذا «تآخى العقل والدين لأوّل مرّة في كتاب مقدّس على لسان نبيّ مرسل، بتصريح لا يقبل التأويل»[٢٠]. فتقرّر لدى المسلمين أنّ العقل لا غنى عنه في التسليم بالكثير من المعتقدات، كوجود الله، وإرسال الرسل، وإدراك فحوى الرسالة، والتصديق بها. وتقرّر لديهم أيضًا أنّ من هذه المعتقدات ما قد يعلو على الفهم، إلّا أنّه لا يناقض العقل.

الحركة الكلاميّة في «رسالة التوحيد»

إلّا أنّ الخلافات السياسيّة أوّلًا، والمجادلات الكلاميّة في ما بعد، لم تلبث أن شقّت وحدة الصفّ الإسلاميّ. وكان أوّل مَن أذكى نار الجدل في مسائل الكلام واصل بن عطاء، الذي انفصل عن أستاذه الحسن البصري، ومهّد بذلك لقيام فرقة الاعتزال. وتمكّن الأشعري في ما بعد من تقريب شقّة الخلاف بين تمسّك المعتزلة بالعقل وتزمّت خصومهم (الحنابلة)، حتّى أصبح رأيه يعرف بمذهب أهل السنّة والجماعة[٢١].

أمّا الفلاسفة الذين ظهروا بادئ الأمر، فقد أخذوا بالفكر المحض، فرحّب بهم أهل الدين، لاتّفاق أساليبهم العقليّة مع ما دعا إليه القرآن، من الأخذ بأسباب العقل. إلّا أنّ الموقف لم يلبث أن انقلب لسببين:

الأوّل، الإعجاب المفرط بفلاسفة اليونان، لا سيّما أفلاطون وأرسطو، وتقليدهما دون تحفّظ؛ والثاني زجّ أنفسهم في المنازعات القائمة بين علماء الكلام، ممّا أثار حفيظة العامّة عليهم. فجاء الغزالي وحمل عليهم حملة

(١٩) المرجع السابق، ص ٣٩٤.
(٢٠) رسالة التوحيد، ص ٢٤.
(٢١) المرجع السابق، ص ٢٥.

تجاوزت حدود الاعتدال، وزاد في الطين بلّة استغلال طلّاب الملك للاختلاف بين الفئات الفكريّة والدينيّة المتناحرة فأذكوا روح الشقاق بينهم. ولم يلبث الجهل والضبابيّة العقليّة أن انتشرا، حتّى ذرّ قرن العداوة ثانية بين العلم والدين، بعد أن كان القرآن قد وفّق بينهما[٢٢].

هذا العرض التاريخيّ لتطوّر النزعة العقليّة في الإسلام لا يخلو من روعة؛ أوّلًا لطرافته، وثانيًا للنجاح الذي أحرزه في ما بعد في أوساط المجدّدين. ومع أنّ الأساس التاريخيّ الذي بنيت عليه قد يكون موضع نظر، إلّا أنّ محمّد عبده يمضي قدمًا في تطبيقه على أمّهات العقائد الإسلاميّة. وهكذا فجوهر الإسلام عنده معرفة الله بصفاته الذاتيّة «اعتمادًا على الدليل، لا استرسالًا مع التقليد»، كما أرشد إليه القرآن. فالتقليد يتنافى مع ما حثّ عليه الكتاب الكريم من النظر في عجائب الكون، واستنكار الأخذ بما اعتقده الآباء دون فحص أو تمحيص.

الصفات الإلهيّة في «رسالة التوحيد»

أمّا محتوى رسالة التوحيد الكلاميّ، فيتّخذ شكلًا مألوفًا منذ عهد ابن سينا. فبعد أن يعالج مفاهيم الواجب والممكن والمستحيل، يتطرّق إلى مسألة واجب الوجود. هذا الواحب يتّصف حكمًا بالقدم والبقاء، وانتفاء التركيب أو طريان العدم والجسمانيّة عنه. ومن صفاته الوجوديّة، صفات الكمال، أعني الحياة والعلم والإرادة، فضلًا عن القدرة على إفاضة هذه الكمالات على ما عداه من الموجودات[٢٣]. ثمّ إنّ النظام والتدبير العجيبين اللذين نشاهدهما في الكون يشهدان على علمه وحكمته الفائقتين. وهذا العلم خلو من جميع أنحاء النقص الذي يعتور علم الممكنات بداعي ما يلحقها من التغيّر وما تفتقر إليه من الآلات. والإرادة تجب له بحكم علمه، ما دام كلّ ما يوجد عنه من الممكنات، فإنّما يوجد وفقًا لعلمه وعلى الوجه الذي يقتضيه. إلّا أنّ هذا المفهوم للإرادة الإلهيّة يتنافى مع مفهوم العامّة لها وهو أنّ الله حرّ في الإقدام على الفعل أو

(٢٢) المرجع السابق، ص ٣٦.
(٢٣) المرجع السابق، ص ٤٠.

الإقلاع عنه، وهذا يعارض استحالة التغيّر في علمه وإرادته[٢٤].

وثمّة طائفة أخرى من الصفات التي يسندها القرآن إلى الله، كالكلام والسمع والبصر، وهي صفات لا يمكن إقرارها بالرجوع إلى دليل العقل وحده. إلّا أنّها ليست مع ذلك منافية لدليل العقل[٢٥].

العلم والإرادة في «رسالة التوحيد»

ومن البوادر الطريفة التي وقعت لمحمّد عبده في سياق الكلام على العلم البشريّ، بادرة يتجلّى فيها تردّده بين نزعة المعتزلة والفلاسفة العقليّة، ونزعة «السلف الصالح» النقليّة - وهي التي أعطت الحركة «السلفيّة» التي أطلقها هو في مصر اسمها هذا. فهو يستشهد، على غرار الغزالي، بحديث نبويّ ضعيف يقول: «تفكّروا في خلق الله ولا تفكّروا في ذاته فتهلكوا»، في تأييد موقف لاأدريّ صريح يتنافى مع نزعته العقليّة التي كثر اللغط حولها. فموضوع العلم البشريّ، كما يقول، هو الجوانب العرضيّة للأشياء التي تقع تحت الإدراك البشريّ، وقد يتيسّر له التطرّق من ثمّ إلى معرفة مناشئها وأنواعها والقوانين التي تتحكّم بها. أمّا إدراك كنه الأشياء فممّا لا يطاله العقل، وكذلك إدراك البسائط التي تتركّب منها الأشياء[٢٦]. وتعليل ذلك عنده أنّ معرفة كنه الأشياء لا يدخل في نطاق التدبير الإلهيّ المؤدّي إلى النجاة، أو التدبير البشريّ الرامي إلى المنفعة أو اللذّة. فالتدبير الإلهيّ يقضي بأن يشتغل الإنسان بما يناسب مداركه، لا بما يفوق هذه المدارك. مثال ذلك أنّ المرء يكفيه أن يعلم من أمر النفس أنّها موجود حيّ، أمّا هل النفس عرض أم جوهر، وهل هي مفارقة للجسم أم لا، فأسئلة لا طائل تحتها. كذلك يكفيه أن يعرف من أمر الخالق أنّه موجود، وأنّه لا يشبه الكائنات، وأنّه أزليّ حيّ، عالم، إلخ. أمّا هل الصفات زائدة على الذات فيه، وهل كلامه غير ما اشتملت عليه الكتب السماويّة من معان، فأسئلة لا طائل

(٢٤) المرجع السابق، ص ٥٦.
(٢٥) المرجع السابق، ص ٦٤ و٦٦.
(٢٦) المرجع السابق، ص ٧٢.

تحتها أيضًا. والفلاسفة والمتكلّمون الذين شغلوا أنفسهم في هذه المسائل تورّطوا في الادّعاء والسفه[٢٧].

القدر والعدل

ومن القضايا الأخرى التي أثارت فريقًا من المسلمين على الآخر، المسؤوليّة والجزاء، والحرّيّة والقدر. فمنهم مَن قال قول المعتزلة إنّ الله ملزم برعاية الأصلح لعبيده في أفعاله؛ بينما ذهب آخرون مذهب الأشاعرة والحنابلة إلى أنّ أفعال الله لا تخضع لأيّ إلزام. وخطأ الفريق الأوّل أنّهم نظروا إلى الله نظرتهم إلى عبد ينفّذ أوامر سيّده، بينما نظر الفريق الآخر إليه نظرتهم إلى سلطان متعسّف يفعل ما يحلو له دون حساب. إلّا أنّ الفريقين متّفقان في أنّ أفعاله تفصح عن حكمته وأنّ الهوى أو العبث لا يمكن أن يسند إليه، لما يتّصف به من كمال المعرفة والإرادة. والخلاف بين الفريقين لا يعدو في الغالب اللفظ. والفريق الأوّل إذ ينسب إليه الضرورة، وصف نفسه بالسفه؛ والفريق الثاني إذ ينسب إليه العبث، وصف نفسه بالجهل[٢٨].

حرّيّة الإرادة

كذلك أثارت حرّيّة الإرادة جدلًا لا نهاية له. والعقل السليم يشهد أنّ الفاعل العاقل مدرك لأفعاله مختار لها. وعندما يخفق في بلوغ مأرب ما، بحكم تدخّل قوّة لا طاقة له على مغالبتها، يضطرّه التفكير الصحيح إلى الإقرار بوجود قوّة عليا تدبّر الكون بأسره وتتحكّم بأحداثه. ومع ذلك فمَن أنكر أنّ للفاعل نصيبًا من المسؤوليّة عن الأفعال التي يقوم بها، فقد أنكر مفهوم التكليف أصلًا، وهذا المفهوم هو أساس الاعتقاد الدينيّ. والمشكلة الكبرى هي تحديد الصلة بين القدرة الإلهيّة وبين الاختيار، كصفة من صفات الفاعل العاقل. وحلّها جزء مَن اكتناه «سرّ القدر» الذي نهينا عن الخوض فيه[٢٩].

---

(٢٧) المرجع السابق، ص ٧٥.
(٢٨) المرجع السابق، ص ٧٨ وما بعد.
(٢٩) المرجع السابق، ص ٨٤ وما بعد.

وتفترض حرّيّة الاختيار ضرورة القدرة على التمييز بين الخير والشرّ. وهذا التمييز شبيه بالتمييز بين الجميل والقبيح، والنافع والضارّ، واللذّة والألم. وجميع هذه المقولات، في رأي محمّد عبده، تعرف بالبديهة، وموضوعاتها تؤلّف جانبًا من الوقائع التي تجري في الكون، ولا يشكّ في بداهتها إلّا الجاهل أو الأحمق[٣٠].

وبحكم التفاوت في مدارك البشر، تباينت قدرتهم على معرفة الله وإدراك الحياة الأخرى، والاهتداء إلى السبل الموصلة إلى السعادة، في هذا العالم وفي العالم الآخر. لذا احتاج العقل البشريّ إلى معين يعينه على إدراك الأفعال الفاضلة والتسليم بالمعتقدات الدينيّة الصحيحة التي تتوقّف عليها سعادته آخر الأمر. وهذا المعين هو النبيّ[٣١].

النبوّة

ويدور جزء كبير من رسالة التوحيد على مسألة النبوّة أو الوحي، وهي مسألة كانت منذ عهد الباقلاني تؤلّف جزءًا لا يتجزّأ من المصنّفات الكلاميّة المماثلة. ويقرّر محمّد عبده هنا ضرورة الرسالة النبويّة وامتياز المعرفة البشريّة، ودور المعجزات في تأييد رسالة الأنبياء. وموقفه من المعجزة في قوّتها التأييديّة لا يختلف عن موقف المتكلّمين التقليديّين؛ لكنّه يشدّد على أنّ المقصود بالمعجزة، ليس بالضرورة، ما يناقض العقل، بل ما يفوقه وحسب. ولما كانت المعجزة تخدم غرضًا دينيًّا رفيعًا، فهي تختلف جذريًّا عن الشعوذة أو السحر.

الغرض الرئيسيّ من الرسالة تهذيب الأخلاق، لذا كان من الخطأ أن نلتمس في الكتاب الكريم أجوبة عن الأسئلة العلميّة أو التاريخيّة، كما حاول بعض نصراء الإسلام مؤخّرًا. فالإشارات الجغرافيّة والتاريخيّة والفلكيّة، الواردة في القرآن، لم يقصد منها النظر العلميّ، بل التدليل على حكمة الخالق،

(٣٠) المرجع السابق، ص ٩١.
(٣١) المرجع السابق، ص ١٠٣.

والاعتبار الخلقيّ أو الدينيّ. فالقرآن كثيرًا ما يحثّ قارئه على التفكّر في عجائب المخلوقات، من حيث دلالتها على حكمة صانعها، وعلى طلب المفيد من المعارف دون سواه.

فضائل الإسلام

إنّ الإسلام هو آخر رسالة أنزلها الله على محمّد، «خاتم الأنبياء» وأكملها. فهو يقرّ، كما لم يقرّ دين سواه، بثنائيّة الإنسان، على اعتبار أنّه مواطن في عالمين: دينيّ ودنيويّ، وبوجوب خضوعه لسلطة الله دون سواه، وبعدم التسليم إلّا بالحقائق التي يدلّ العقل على صحّتها وعلى هذا النحو حرّر الإسلام أتباعه من ربقة السلطات السياسيّة والدينيّة الأخرى وأقرّ حقّهم بالعيش على الوجه الذي يختارونه في ضوء بصيرتهم. أضف إلى ذلك أنّه أثبت حقّهم بالتمتّع بمباهج الدنيا، شريطة ألّا يتجاوزوا حدود الاعتدال في ذلك. وهذا التمتّع يكون في بعض الأحوال جزاء لهم على طاعتهم، بينما يكون في بعض الأحوال الأخرى، نتيجة جدّهم واجتهادهم. وقد بلغ من شمول الإسلام أنّه لم يدع جانبًا من جوانب الحياة الروحيّة والخلقيّة والفكريّة إلّا وشرع الشرائع المناسبة لها[٣٢].

بين محمّد عبده وغبريل هانوتو

لسنا بحاجة إلى إطالة القول في نشاط محمّد عبده «الحجاجي»، فمقوّمات مذهبه التجديديّ جميعًا ترد في نطاق هذه الرسالة الكلاميّة، التي تعوض بفصاحتها عمّا ينقصها من إحاطة. إلّا أنّنا لا نستطيع إغفال ذكر أشهر محاجاته وأعنفها مع غبريل هانوتو، وزير الخارجيّة الفرنسيّة آنذاك، الذي أثار ما دعاه «مسألة الإسلام»[٣٣]، أي قدرة الإسلام على مواجهة تحدّيات المدنيّة الحديثة،

(٣٢) المرجع السابق، ص ١١١.
(٣٣) المرجع السابق، ص ١٣٨.

وهي مشكلة ما زالت، بعد مرور أكثر من نصف قرن، تشغل المفكّرين المسلمين حتّى اليوم.

تعليل الأخذ بالقدر

في الردّ على اعتراضات هانوتو، وسواه من نقدة الإسلام الأوروبّيين، يتذرّع محمّد عبده، على غرار الأفغاني، بالجواب الرسميّ الذي أخذ به نصراء الإسلام: أي ضرورة الفصل البات بين الإسلام والمسلمين - بين مجموعة المعتقدات والعبادات التي كانت عنوان نهضة البشريّة في القرن السابع، وسلسلة القلاقل السياسيّة والعسكريّة التي حطّمت وحدة الشعوب الإسلاميّة، السياسيّة والدينيّة. إنّ التصدّع الذي أصاب هذه الوحدة من الداخل سببه العناصر الأجنبيّة التي تسلّلت إلى صلب الخلافة في العصر العبّاسيّ؛ وانحطاط الإسلام اليوم ليس إلّا حلقة في سلسلة من الأحداث التي بدأت بظهور الإسلام، وبلغت ذروتها بعد قرن واحد، في حقبة من التقدّم لا نظير لها في تاريخ البشر. ففي زمن كانت فيه أوروبّا تعيش في ظلمة حالكة، كان الشرق يشعّ بنور التسامح والانطلاق الفكريّ، الذي لم يلبث أن امتدّ عن طريق الأندلس إلى أوروبّا الغربيّة[٣٤].

وهو يجيب عن الادّعاء بأنّ الإسلام، نظرًا لروح الجبريّة التي بثّها في معتنقيه، قام عقبة في وجه تقدّم الشعوب الإسلاميّة، بقوله أوّلًا إنّ الجبريّة بأشكالها المختلفة ليست وقفًا على الدين الإسلاميّ؛ وثانيًا أنّ الإسلام قد أقرّ حرّيّة الاختيار والكسب، في ما يقرب من ٦٤ آية، على الرغم من تأكيده على هيمنة السلطة الإلهيّة على كلّ ما يجري في الكون. كذلك أنكر النبيّ محمّد والصحابة ما تنطوي عليه الجبريّة من اتّكال وتخاذل. إلّا أنّ تسرّب العناصر الأجنبيّة إلى صميم الإسلام، وانتشار حلقات الدراويش، أدخلا في روع العامّة

(٣٤) وذلك في (1900) *Journal de Paris* بعنوان: «وجهًا لوجه مع الإسلام والمسألة الإسلاميّة». راجع: Adams, *Islam and Modernism*, p. 86.
ورشيد رضا، تاريخ الأستاذ، ج١، ص ٧٨٩ وما بعد.

من المسلمين، أنّ التسليم بالجبر من مقوّمات الدين[٣٥].

الدفاع عن وحدة السلطتَيْن

ومن القضايا الأخرى التي أثارها هانوتو أنّ انفصال السلطة الروحيّة عن السلطة الزمنيّة في المسيحيّة، أي بين ما لله وما لقيصر، قد فتح الباب واسعًا أمام تقدّم الشعوب الأوروبيّة، في حين أنّ الترابط الحتميّ بينهما في الإسلام أدّى إلى جمود الشعوب الإسلاميّة[٣٦]. إنّ جواب محمّد عبده أصبح المثال الذي احتذاه نصراء الإسلام منذ ذلك التاريخ. ومؤدّاه التأكيد على الوحدة العضويّة في النظرة الإسلاميّة إلى الكون، واعتبار هذه الوحدة دليلًا على تفوّق الإسلام الذي يأبى هذا الفصل الاعتباطيّ بين الروحيّ والزمنيّ. ولما كان الإسلام «دين الفطرة» لم يكن شعاره «إعطاء قيصر ما لقيصر وما لله لله»، بل إخضاع قيصر لله ومحاسبته على ما يأتيه من الأفعال الحسنة والسيّئة[٣٧]. والإسلام خلافًا للمسيحيّة، لا يأمر أتباعه بالانقطاع عن الدنيا، ونبذ ملاذها جميعًا، بل هو يقرّر أنّ «صحّة الأبدان مقدّمة على صحّة الأديان»، لذا أباح التمتّع بالطيبات من الرزق: من مأكل ومشرب وزينة ومنكح، على شريطة الاعتدال والوقوف عند الحدود الشرعيّة[٣٨].

من محمّد عبده إلى رشيد رضا

كان أشهر تلامذة محمّد عبده وأتباعه الشيخ محمّد رشيد رضا (ت ١٩٣٥). ولد في طرابلس بلبنان، ثمّ هاجر إلى مصر سنة ١٨٩٧ بغية طلب العلم على محمّد عبده. ومع أنّ كان يميل أصلًا إلى التصوّف، إلّا أنّ مطالعة العروة الوثقى ألهبت حماسته لإصلاح الإسلام وتجديده، وهو الهدف الذي كان

(٣٥) الإسلام دين العلم والمدنيّة، ص ٥٣ وما بعد و٦٠ وما بعد و١٣٨ وما بعد.
(٣٦) المرجع السابق، ص ٥٩ وما بعد.
(٣٧) المرجع السابق، ص ٤٠ وما بعد.
(٣٨) المرجع السابق، ص ٧٧.

الأفغاني ومحمّد عبده قد جعلاه المطلب الوحيد الجدير بالمسلم الأصيل في العصور الحديثة. وقد تجلّى نشاطه التأليفيّ في تأسيسه سنة ١٨٩٨ لمجلّة المنار[٣٩] التي وقفها على الدعوة إلى الإسلام والتأكيد على الجوانب الخالدة في رسالته. ويمكن اعتبار هذه المجلّة بمثابة التكملة للعروة الوثقى التي كانت قد توقّفت في أواخر السنة الأولى لصدورها. وجرت المنار على غرار العروة وراحت تنادي بالوحدة الإسلاميّة وبإقامة إمبراطوريّة إسلاميّة واحدة، على رأسها السلطان العثمانيّ[٤٠]. وكان أساس المنهج الإسلاميّ الذي تبنّته المنار التأكيد على صحّة المعتقدات الإسلاميّة المطلقة، فضرورة العودة إلى الصراط المستقيم الذي نهجه «السلف الصالح»، الذين كانوا يستنيرون بالقرآن والحديث قبل انتشار البدع والأهواء.

هذه الدعوة «السلفيّة» لم تكن لتحتوي على عناصر جديدة لم ينادِ بها ابن تيميّة في القرن الرابع عشر أو الأفغاني ومحمّد عبده في التاسع عشر. فقد كانت في أبلغ أشكالها إعادة لنداء الحنابلة الجدد بضرورة العودة إلى طرق السلف القويمة، وقد صيغت بعبارات أشدّ انسجامًا مع الظروف السياسيّة والثقافيّة التي عايشتها الشعوب الإسلاميّة في أواخر القرن الماضي، وما زالت أصداؤها تدوي في الأوساط الفكريّة المعاصرة في مصر وفي سائر أنحاء العالم الإسلاميّ.

(٣٩) المرجع السابق، ص ١١١ وما بعد.
(٤٠) Adams, *Islam and Modernism*, p. 180.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

التجديد في الهند

سيّد أحمد خان، أمير عليّ، محمّد إقبال

رائد التجديد أحمد خان

إنّ أوّل مجدّد يعتدّ به في تاريخ الإسلام بالهند هو سيّد أحمد خان البهادوري. ولد في دلهي سنة ١٨١٧، وتلقّى الدروس الدينيّة التي كان أبناء المسلمين الأثرياء يتلقّونها، وكتب مقالات دينيّة وتاريخيّة عديدة كانت تعكس ميول الوهابيّين المحافظة[٤١]. وبعد فتنة سنة ١٨٥٧، عمل جاهدًا على التقارب بين المسلمين والإنكليز، واستنبط نمطًا جديدًا من العقيدة الإسلاميّة لا يختلف جذريًّا عن المسيحيّة. وكان مرد التشابه بين هاتين العقيدتين على زعمه، إلى نظام خلقيّ طبيعيّ لا أثر للعناصر الغيبيّة فيه، وهو الذي ردّ عليه الأفغاني في كتابه **الردّ على الدهريّة**، كما مرّ معنا. وفي سنة ١٨٧٠ قام أحمد خان بزيارة قصيرة إلى إنكلترا تعرّف في أثنائها إلى الثقافة الغربيّة (البريطانيّة) وبلغ إعجابه بها حدّ الإسراف. ولدى عودته إلى الهند شرع بإصدار مجلّة باللغة الأورديّة دعاها تهذيب الأخلاق، وبوضع تفسير للقرآن بالأورديّة صاغه بأسلوب عقليّ حديث. كذلك أسّس سنة ١٨٧٥ الكلّيّة الإنكليزيّة الشرقيّة المحمّديّة، التي

(٤١) المرجع السابق، ص ١٨٣.

تحوّلت في ما بعد إلى «جامعة عليكره».

الحقيقة الدينيّة والعقليّة الطبيعيّة

إنّ محكّ الحقيقة الدينيّة، في رأي أحمد خان، هو اتّفاقها مع مقاييس العقل الطبيعيّ. لذا راح، في تفسيره للقرآن، يؤوّل الأحداث المعجزة أو الخارقة تأويلًا يتّفق مع هذه المقاييس، وبعبارة أخرى يفسّرها تفسيرًا طبيعيًّا. أمّا المصادر الأخرى للعقائد أو الشعائر الدينيّة، كـ**الأحاديث والإجماع**، فقد رفضها جميعًا، وجعل من النصّ القرآنيّ، لا سيّما السور المكّيّة منه، أساسًا لمذهب خلقيّ وروحيّ يتّفق كلّ الاتّفاق مع الطبيعة **Nature**. من هنا نشأ اسم «النيتشريّة» الذي أطلق على أتباعه. وعنده أنّ كلّ اعتقاد أو فعل يمكن التدليل على أنّه لا يتّفق مع هذا المذهب جدير بالرفض، كالحرب والعبوديّة واستعباد الرجل للمرأة[٤٢].

من أحمد خان إلى أمير علي

كان لهذه الروح التحرّريّة ممثّلون آخرون في الهند. ولعلّ السيّد أمير علي (ت ١٩٢٨) أبرز هؤلاء في العقود الثلاثة التي تلت وفاته. إنّ أمير علي كان يوافق أحمد خان أصلًا في آرائه التحرّريّة، فقد دفع قدمًا بآراء أحمد خان هذه مستأنفًا التدليل على انسجام الإسلام مع التحرّريّة العصريّة. ويذهب أمير علي إلى أنّ روح الإسلام يمكن ردّها إلى تلك الفكرة ذاتها التي تقوم عليها النزعة التحرّريّة. وهو يزعم كما زعم قبله عدد من المفكّرين المسلمين، شيمة رشيد رضا مثلًا، بأنّ جدّة التحرّريّة الحديثة ليست إلّا وهمًا، وأنّ للمسيحيّة الغربيّة والعلم الغربيّ أساسًا راسخًا في التراث الإسلاميّ[٤٣].

---

(٤٢) Wilfred C. Smith, *Modern Islam in India*, p. 16.

(*) *Short History of the Saracens.*

(٤٣) Ali, *The Spirit of Islam*, pp. 183 f; Wilfred C. Smith, *Modern Islam in India*, pp. 51 f.

البعد التاريخيّ في الإسلام

إنّ حسّ أمير علي التاريخيّ، كما يبدو، أدقّ من حسّ أحمد خان، وفهمه للإسلام كدين في بعده التاريخيّ أعمق جدًّا. تدلّ على ذلك إشاراته العديدة المستفيضة إلى تاريخ الآداب والفلسفة والعلوم الإسلاميّة، وكتابه المعروف **مختصر تاريخ المسلمين**، الذي ظهر أوّلًا سنة ١٨٩٩. فهو لا يتجاهل في هذا الكتاب النواحي القاتمة في التاريخ الإسلاميّ، ولكنّه يعلّلها بأنّها نتائج طبيعيّة لعوامل الفساد والانحلال التي تتعرّض لها جميع الحضارات. وعنده أنّ التبعة في هذه الأحوال، كما رأى الأفغاني ومحمّد عبده قبله، ينبغي أن لا تلقى على عاتق الإسلام، بل على عاتق الشعوب الإسلاميّة التي ضلّت عن حقيقة دينها أو قصّرت عن بلوغ المثل التي وضعها لهم. والاستغراق في التاريخ، كما يحذّر، ينبغي أن لا يقوم عقبة في وجه التقدّم، بل أن يكون حافزًا على التقدّم المطّرد، وذلك باستغلال الأساليب الشرعيّة الخاصّة بالاجتهاد والتي قامت عليها أمجاد صدر الإسلام(٤٤).

رسوخ القِيَم الروحيّة والخلقيّة

إلّا أنّ أمير علي كان أقلّ تسامحًا من أحمد خان، تجاه الأديان الأخرى، نظير البوذيّة والبرهميّة والمسيحيّة، فنظرته إلى البوذيّة والبرهميّة تشارف الـسخريّة، والمسيحيّة التي يشير إليها أحيانًا بعطف، لا تنجو دومًا من نقده أو استخفافه. وعلى العموم فهو يكرّر دون تمحيص الفكرة الإسلاميّة التقليديّة القائلة إنّ المسيحيّة التاريخيّة التي عرفها النبيّ محمّد في القرن السابع كانت مـسيحيّة فاسدة، شوهّتها قرون من التناحر السياسيّ أو النزاع العقائديّ. وهو ينسب انتصار الإسلام الرائع في القرن الـسابع إلى ما تسبّبت به المسيحيّة من إشاعة الفساد والتخلُّف في العالم، ممّا عمل الإسلام على أنقاذه منهما(٤٥). وحتّى اليوم، مع وطأة تصاريف الحدثان، ومن التآكل الناجم عن قرون من

(٤٤) *The Spirit of Islam*, pp. xiv f. and 143 f.

(٤٥) المرجع السابق، ص ١٧٨.

الشقاق، قد بقي الإسلام في ما رأى سليمًا معافى؛ وذلك بداعي ما به من المناعة ضدّ الفساد، انفرد بها دون سائر الأديان. وهكذا فنظرته إلى الإسلام التاريخيّ تبقى على الرغم من سعة اطّلاعه، رومانسيّة الطابع.

إنّ تحرّريّة أمير علي الرومانسيّة أحد الشواهد الباكرة على روح من التبرير العامّ، تشيع اليوم في الأوساط الفكريّة الإسلاميّة، من الهند وباكستان حتّى مصر والمغرب. فقد أكّد هذا الكاتب، بفصاحة ومعرفة لم يبلغ شأوه فيهما الكثيرون من معاصريه أو لاحقيه، على رسوخ القِيَم الروحيّة والخلقيّة في الإسلام، التي جعلت من هذا الدين، كما يقول: «دين المعاملة والتفكير والتكلّم الصحيح، المبنيّ على المحبّة الإلهيّة والتعاضد العامّ والمساواة والتفكير والتكلّم الصحيح، المبنيّ على المحبّة الإلهيّة والتعاضد العامّ والمساواة البشريّة في نظر الربّ». فهو بكلّ اختصار دين «يتّفق اتّفاقًا تامًّا مع التيّارات التقدّميّة» وعامل فعّال من عوامل التمدّن[٤٦].

من أمير عليّ إلى محمّد إقبال

ومع كلّ ما كان لأمير علي من أهمّيّة كداعية إسلاميّ، فقد كان جلّ اعتماده في تأويله للإسلام على التبحّر التاريخيّ. على أنّ أهمّ محاولة - ولعلّها المحاولة الوحيدة - لتأويل الإسلام تأويلًا فلسفيًّا معاصرًا هي تلك التي قام بها مفكّر هنديّ آخر وشاعر ذو حسّ مرهف وعالم واسع الاطّلاع على الفلسفة هو محمّد إقبال (ت ١٩٣٨)، فهو عوضًا عن أن يستند إلى التاريخ في التعبير عن النظرة الإسلاميّة إلى الكون تعبيرًا عصريًّا، جريًا على سنّة أمير علي، يعمد إلى الاقتباس من التراث الفلسفيّ الغربيّ دون تحفّظ[٤٧]. ولم يكن غرضه من ذلك التدليل على أصالة النظرة الغربيّة، بل كان بالأحرى اتّفاقها مع الرؤيا القرآنيّة للكون. وهكذا فالتنسيق الذي يعمل على بسطه في كتابه **إعادة تركيب الفكر الدينيّ في الإسلام** يشبه بضخامته التنسيق الذي قام به الغزالي قبل ذلك التاريخ

(٤٦) المرجع السابق، ص ١٨٠.

(٤٧) Smith, *Modern Islam in India*, p. 102.

بنحو ألف سنة، في كتاب إحياء علوم الدين. أمّا من حيث الجوهر، فهو أشبه بتنسيق الكندي وابن رشد في التوفيق الذي حاولاه بين نظرة اليونان الفلسفيّة إلى الكون ونظرة الإسلام الدينيّة إليه. والفرق الرئيسيّ بين الفريقين أنّ المقولات التي استخدمها الكندي وابن رشد كانت مستمدّة من أفلاطون وأرسطو وأفلوطين، بينا المقولات التي استخدمها إقبال كانت مستمدّة من هيغل وهوايتهد وبرغسون. ولئن تغيّر الأساتذة، فإنّ المشكلة في جوهرها ما زالت واحدة، وهي محاولة سدّ الثغرة بين الفكر النظريّ والعقيدة الدينيّة.

تحصيل إقبال وأسفاره

ولد محمّد إقبال في سيالكوت من أعمال البنجاب سنة ١٨٧٨، وتلقّى تعليمه الابتدائيّ في مسقط رأسه وفي مدينة لاهور. وسنة ١٩٠٥ سافر إلى إنكلترا وألمانيا، حيث تابع دراساته الفلسفيّة، ثمّ عاد بعد ثلاث سنوات إلى الهند ليمارس فيها المحاماة. ويقول ولفرد ك. سميث، إنّ ثلاثة أشياء تركت أثرًا عظيمًا في نفسه بالنسبة إلى أوروبّا: الحيويّة والنشاط في الحياة الأوروبّيّة، فالإمكانات الضخمة المتوافرة للإنسان، ثمّ الأثر اللاإنسانيّ الذي تركه المجتمع الرأسماليّ في نفس الإنسان الأوروبّيّ[٤٨]، وقد قوّى الاعتبار الأخير إيمانه بتفوّق الإسلام كمثال خلقيّ وروحيّ، فوقف حياته على الدفاع عن هذا المثال وعلى تطويره. وكانت المحاضرات الستّ التي ألقاها في مدارس سنة ١٩٢٨-١٩٢٩ إسهامه الكبير في مهمّة إيقاظ أبناء دينه في الهند، وإعادة النظر في الإسلام بمفاهيم معاصرة وحيّة، مستمدّة بالدرجة الأولى من حصيلة الفكر الأوروبّيّ في القرن التاسع عشر وأوائل العشرين.

عنصر التجربة في الدين

ينظر إقبال إلى الدين كتجربة مركّبة، عقليّة من ناحية وخلقيّة أو روحيّة من ناحية أخرى. فالدين ليس كما يقول «فكرًا بحتًا أو شعورًا بحتًا، ولا عملًا

(٤٨) المرجع السابق، ص ١٠٣.

بحتًا، بل هو تجلّ للإنسان بكامله»[٤٩]. فهو إذن لا يعارض الفلسفة وإنّما هو جانب هامّ من ذلك الاختبار الشامل للحقيقة الذي ينبغي أن يكون للفلسفة موضوع عناية وتأمّل. وهذا ما يؤيّده القرآن بوضوح إذ يخصّ العلم والتفكير بمركز رئيسيّ في الحياة. فمن الناحية التاريخيّة، كان متكلّمو الأشاعرة هم الذين استغلّوا استغلالًا تامًّا الأساليب الجدليّة المستمدّة من الفكر اليونانيّ في دفاعهم عن العقيدة الصحيحة وفي تحديدهم لمعالمها[٥٠]. ولقد غالى المعتزلة وابن رشد في اعتمادهم على العقل، حتّى غفلوا عن أنّ الانفصال عن «التجربة الحيّة» في ميدان المعرفة العلميّة والدينيّة غلط فاضح. أمّا الغزالي فقد عرّض بنيان الدين ذاته للخطر، إذ اقامه على أساس مضطرب من الشكّ الفلسفيّ القائم بدوره على الزعم أنّ الفكر المتناهي عاجز عن إدراك اللامتناهي.

إدراك اللامتناهي بالعقل

إذا عجز الفكر، وقد تصوّرناه هذا التصوّر الضيّق، عن إدراك اللامتناهي، فما ذلك إلّا لأنّه: (أ) يخطئ فهم طبيعة هذا اللامتناهي كحقيقة كامنة في الكون ليست تجلّياته المتعدّدة في شتّى المفاهيم المتناهية إلّا فترات خاصّة أو وجوهًا معيّنة لتلك الحقيقة؛ (ب) يخطئ فهم طبيعة الفكر الفاعلة، وهي تتفتّق عن ذاتها في الزمان من خلال «سلسلة من التخصيصات المعيّنة» التي يشير إليها القرآن باسم «اللوح المحفوظ».

إنّ المفهوم الذي ينطوي عليه القرآن للعالم الحسّيّ هو في جوهره مفهوم حقيقة مخلوقة يندمج فيها الواقع والمثال ويتشابكان، فتكشف عن مخطّط عقليّ واضح. ولكنّه ليس لهذا السبب «عالمًا متحجّرًا» أو مخلوقًا ناجزًا قد فرغ الله من صنعه، بل هو عالم يحقّق ذاته باستمرار في مدى شاسع من أبعاد الزمان والمكان. والإنسان، بوصفه أمضى قوّة في هذا العالم، هو الفاعل الرئيسيّ أو

(٤٩) Iqbul, *Reconstruction of Religious Thought.*
(٥٠) المرجع السابق، ص ١١.

المشارك لله في عمليّة نقل إمكانيّات الكون اللامتناهية إلى حيّز الوجود الفعليّ[٥١].

وجود الإله ونظام العالم

إنّ الإنسان ليدرك طبيعة هذه الحقيقة المعقّدة الدائمة التفتّق، من خلال التجربة الروحيّة. ولهذه التجربة جانب ظاهر أو اختباريّ من جهة، وجانب باطنيّ أو صوفيّ من جهة ثانية. ومحكّ أصالتها ليس تطبيقيًّا وحسب، بل هو فلسفيّ أو نظريّ أيضًا، ما دامت تلك التجربة لا تخلو من محتوى إدراكيّ. وبعد أن ينتقد إقبال الأدلّة التقليديّة الأربعة على وجود الله، أمّا من حيث إنّها تبرهن على وجود كائن تزعمه لا متناهيًا، وهو في الواقع متناه، أو من حيث إنّها تفترض فجوة عميقة بين الوجود والفكر تجعل عمليّة التدليل عقيمة كلّيًا، ينتهي إلى إقرار وحدة الوجود والفكر. وبناء على هذه المقدّمة يتطرّق إقبال إلى التدليل على وجود الله. ومفتاح هذا التدليل عنده هو المفهوم القرآنيّ الذي ينصّ على أنّه «الأوّل والآخر، الظاهر والباطن»[٥٢]. لكنّه عوضًا عن أن يستغلّ هذه البيّنة مباشرة، يسلك طريقًا فلسفيًّا متعرّجًا يقوده من باركلي إلى هوايتهد فراصل فاينشتين فبرغسون. إنّ ما ينكره هؤلاء الفلاسفة جميعًا، في عرفه، هو «فرضيّة المادّيّة المحضة» التي أبطلتها التطوّرات الحديثة في الفيزياء النسبيّة والمفهوم الميتافيزيقيّ للتحوّل وللتطوّر الخلاّق.

التطوّر الطبيعيّ بين التغيير والإطلاق

إلّا أنّ إقبال لا يسلّم بأيّ من هذه المفاهيم بدون تحفّظ. فالتطوّر الخلاّق في نظام برغسون يمكن الاعتراض عليه لإنكاره للغائيّة يعتبرها خطأ مرادفة للجبريّة المتحجّرة. والغائيّة مع ذلك ليست بالضرورة مغلقة. ففي القرآن مثلًا يعتبر الكون في تطوّر دائم، إلّا أنّ مخطّط هذا التطوّر ليس ثابتًا أو جامدًا.

(٥١) المرجع السابق، ص ٣٠.
(٥٢) المرجع السابق، ص ٥٢.

«وعندي»، كما يقول، «لا شيء يتنافى مع النظرة القرآنيّة أكثر من الفكرة القائلة إنّ الكون هو التحقيق في الزمان لمخطّط قد أعدّ من قبل»[٥٣].

ومع ذلك فإنّ فكرة الديمومة المحضة عند برغسون تعطينا «كشفًا مباشرًا لطبيعة الوجود النهائيّة»، كمبدأ روحيّ أو كذات تحقّق ذاتها باستمرار، ليس في الزمان المتعاقب، بل في حركة داخليّة من الدوام أو النموّ المطّرد. والمسرح الذي تتمثّل عليه العمليّة الخلاّقة في تجلّي الذات الإلهيّة غير المحدودة، أو نمط السلوك المنسّق الخاصّة به من حيث هو ذات مطلقة»، هو الطبيعة. وهكذا «فالطبيعة بالنسبة إلى الذات الإلهيّة شبيهة بالخُلُق بالنسبة إلى الذات البشريّة»[٥٤]. ولم يعبّر برغسون وحده عن هذه الفكرة الحيّة في التحقيق الدائم لإمكانيّات الله الخلاّقة، بل هذا ما قاله غوته أيضًا.

الذرّيّة الروحيّة في مذهب إقبال

وفضلًا عن النظريّات الفلسفيّة والعلميّة الحديثة، يجد إقبال نظائر لهذا المفهوم الحيّ لله، كإرادة أو طاقة خلاّقة، في مذهب المتكلّمين الأشاعرة في الذرّة أو الجزء. فالعالم في رأي الأشاعرة، ليس نظامًا قائمًا من الذوات الجوهريّة، الشبيهة بجواهر أرسطو، بل هو تيّار من الذرّات التي يخلقها الله باستمرار، مقرون بتيّار من الأعراض الإيجابيّة أو السلبيّة التي تتوقّف عليها طبيعة الموجودات المخلوقة في الكون[٥٥].

ولكي يضمن إقبال اتّفاق هذه النظريّة مع روح الإسلام، يعمد إلى تأويل المذهب الذرّيّ عند الإشاعرة «كمونادولوجيا»، أو تعدّديّة روحيّة، يعتبر بحسبها كلّ جزء من أجزاء الوجود أو عنصر من عناصره كائنًا روحيًّا أي ذاتًا أو نفسًا. وكلّما تعالت الذاتيّة أو الوعي، تعالى وجود الذات، فباتت أقرب إلى الله. وهو ينكر مفهوم الأشاعرة للنفس كعرض باعتبار أنّه ناشز، ويستعيض عنه بمفهوم

(٥٣) المرجع السابق، ص ٥٤.
(٥٤) المرجع السابق، ص ٦٦ وما بعد.
(٥٥) المرجع السابق، ص ٦٧ و٩٥ إلخ.

الذات الروحيّة، كجوهر نفسيّ بسيط وغير متجزّئ أو متحوّل، هو بمثابة المحور لأحوال الإنسان الذهنيّة والعاطفيّة. وصاحب هذا المذهب الأشهر في الإسلام، في عرفه، هو الغزالي. بهذه النظرة نتغلّب على الثنائيّة العرضيّة المؤلّفة من النفس والجسم، وتبدو الذات المتناهية كمظهر للذات المطلقة الحالّة في الطبيعة، والتي يدعوها القرآن «الأوّل والآخر والظاهر والباطن»[٥٦]. وقد عبّر كبار المتصوّفة كالحلاّج والبسطامي والرومي، تعبيرًا فذًّا عن هذه الحقيقة، في شطحاتهم التي اعتبروا بحسبها الذات اللامتناهية عين الذوات المتناهية[٥٧].

النزعة الاستقرائيّة في الثقافة الإسلاميّة

وعند إقبال أنّ الفكر الإسلاميّ في مدافعته للفلسفة اليونانيّة، إنّما أعاد التأكيد على الحسّ القرآنيّ بواقعيّة الوجود في شكليها الحسّيّ والروحيّ. وبهذا المعنى، تمثّلت بولادة الإسلام ولادة «العقل الاستقرائيّ»، الذي أتاح الفرصة لقيام ثقافة ذات نمط عصريّ. وعملت ردود عدد من المتكلّمين، كابن حزم وابن تيميّة، على المنطق الأرسطوطاليّ في تعبيد الطريق أمام منطق جون ستوارت ميل الاستقرائيّ، والنزعة التجريبيّة في الفكر العلميّ الحديث. وينسب المؤرّخون الأوروبيّون عادة إلى روجر بيكون إدخال الروح الاستطلاعيّة الجديدة في البحث العلميّ؛ ولكنّ إقبال يسأل: «أين تلقّى روجر بيكون دراسته العلميّة؟» ويجيب فورًا عن سؤاله: «في جامعات إسبانيا الإسلاميّة»[٥٨]. وهذا يثبت بصورة قاطعة، في رأيه، أنّ الدعوى القائلة بأنّ الفلسفة اليونانيّة حدّدت طابع الثقافة الإسلاميّة لا أساس لها قطّ. فبينما كانت الفلسفة اليونانيّة تعنى بالتجريدات بالدرجة الأولى، كانت الثقافة الإسلاميّة تدور على الحسّيّات أصلًا، وبينما كان هدف الفكر اليونانيّ التناسب، كان هدف الثقافة الإسلاميّة، في جوانبها النظريّة

(٥٦) المرجع السابق، ص ١٠٤ قارن أعلاه، ص ٣٣٣ وما بعد.

(٥٧) المرجع السابق، ص ١٢٣، حيث يستشهد إقبال بكتاب: Briffault, *The Making of Humanity*.

(٥٨) المرجع السابق، ص ١٢٥.

والصوفيّة، استيعاب اللامتناهي والتمتّع به[٥٩].

الفلسفة الحديثة في مذهب إقبال

لن نتوقّف طويلًا عند تحليل إقبال العامّ للثقافة الإسلاميّة ولمفهوم الوجود في الإسلام. فكثيرًا ما يستشفّ في قضايا إسلاميّة تقليديّة مفاهيم هيغليّة أو برغسونيّة بحتة. والعلاقة بين هذه المفاهيم والآيات القرآنيّة التي يستشهد بها كثيرًا ما تجيء واهية جدًّا. وعلى غرار غيره من المفسّرين المجدّدين للقرآن، وخاصّة الهند، يكمن خطأ أسلوبه التفسيريّ في إهماله للقرائن التي أحاطت بالتنزيل القرآنيّ، أي بما يدعوه المفسّرون عادة بأسباب النزول، أعني الظروف التاريخيّة التي جرى فيها التنزيل.

إقبال - ما له وما عليه

ومهما يكن من أمر، فقارئ كتاب إقبال إعادة تركيب الفكر الدينيّ في الإسلام، لا يتمالك الشعور الطاغي بسعة علمه، وبرحابة تأمّلاته المتافيزيقيّة والدينيّة. إلّا أنّ لباقته التعبيريّة وبراعته الانتقائيّة كثيرًا ما يزعجان القارئ. فهو من ناحيّة، كثيرًا ما يتطرّق من قضيّة إلى أخرى وليس بينهما إلّا أوهى الصلات. ومن ناحية ثانية، غالبًا ما يستشهد بآراء بعض عظام الفلاسفة والعلماء يدعم بها أقواله، ولكنّه لا يلبث أن ينقلب عليهم ويبرز ما في أقوالهم من تضارب وضعف. وكثيرًا ما يبلغ من وفرة استشهاده بالثقات القدماء أو المحدثين، المسلمين منهم والغربيّين، ما يترك القارئ منقطع الأنفاس. ففي مدى ستّ صفحات مثلًا يورد الأسماء التالية: باركلي وهوايتهد واينشتين وراصّل وزينون ونيوتن والأشعري وابن حزم وبرغسون وكانتور وأوسبانسكي، هذا إذا اقتصرنا على أشهرهم[٦٠].

وعلى الرغم من هذه الهفوات، لا يمكن إنكار ما قام به محمّد إقبال من

(٥٩) المرجع السابق، ص ١٢٦.
(٦٠) المرجع السابق، ص ٣١ - ٣٧.

محاولة فذّة عميقة الجذور، لم يبلغ شأوه فيها أيّ مفكّر في القرن العشرين، لإعادة النظر في المشاكل الإسلاميّة الأساسيّة في ضوء اعتبارات حديثة. ولا نستغرب أنّه كان في غمرة هذه المحاولة، يجنح إلى نسيان مقدّماتها ويلقي غير عامد تبعة تفسير القرآن على عاتق طائفة غريبة من الفلاسفة والعلماء، من باركلي حتّى أينشتين. إنّ جلّ المجدّدين والمفكّرين المتحرّرين من المسلمين قد أخطأوا في تجاهل أبعاد الإسلام التاريخيّة أو قلّلوا من شأنها، وهو ذنب لا يغتفر. فهم في الكثير من الأحيان، يستشهدون بالقرآن في تأييد قضايا كلاميّة أو فلسفيّة لم يحلم بها القدماء، ولذلك تراهم يبحثون أبدًا عن المعاني الباطنيّة في الآيات القرآنيّة. ولقد أتقن الصوفيّون والإسماعيليّون وسواهم كثيرون هذا الفنّ، إلّا أنّ الإسلام التقليديّ كان دومًا ينظر شزرا إلى هذا المنهج المبتدع. أمّا اليوم، فممارسة هذا الفنّ غير ممكنة باسم العقل أو بحجّة التقدّم إلّا باعتدال؛ وإلّا آذنت بتقويض أسس الدين الإسلاميّ واستعاضت عنها بأوهام الحالمين وتصوّرات أرباب الخيال.

وأخيرًا، فإنّ المجدّدين، بربطهم ما بين النظرة الإسلاميّة أو القرآنيّة إلى الإنسان والعالم، وبين المراحل الحاليّة من التطوّر العلميّ، على غرار ما فعله إقبال خاصّة، قد اقترفوا خطأهم الخطير الثاني، ما داموا يلحقون حقيقة الإسلام الدينيّة بطور من أطوار الحقيقة العلميّة ما زال موضعًا للشكّ. وإذا كان ثمّة عبرة يعلّمنا إيّاها تاريخ الاكتشاف العلميّ، فهي أنّ هذه الأطوار العلميّة ذات طبيعة زائلة سواء اقترنت بأسماء عريقة، كأرسطو وبطليموس، أو بأسماء روّاد محدثين، كنيوتن وادينتون وأينشتين.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الوضع الفلسفيّ اليوم

المناهضة الفكريّة للغرب

عالج كلّ من الأفغاني ومحمّد عبده وأمير علي وإقبال، كلّ على طريقته، مشكلة التجديد؛ واستخلصوا العناصر الباقية في النظرة الإسلاميّة إلى الحياة في عصر متطوّر هيمنت عليه مقوّمات الفكر الغربيّ. ومع أنّ كلًّا منهم تلقّى تأثير الأفكار الغربيّة، فقد بقي في صميم نظرتهم التجديديّة هاجس من الارتياب بالثقافة الغربيّة وبتفوّق النظرة الإسلاميّة إلى الحياة.

وقد هيمن على الفكر التجديديّ في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن الحاليّ تلك الروح المناهضة للغرب بذاتها. ففي كثير من الأحوال، يبدو الجيل الجديد من المجدّدين أكثر تطرّفًا، وإن كانوا أقلّ تبحّرًا. لكنّهم بصورة عامّة يواصلون المجهود النظريّ نفسه الذي استهلّه هؤلاء الروّاد، ويبسّطون القضايا الكبرى ذاتها التي رسموا خطوطها في كتاباتهم الخلاّقة.

سيّد قطب والغرب المسيحيّ

من العبث سرد أسماء جميع المفكّرين المعاصرين، أو جلّهم، ممّن اقتصر نشاطهم على تعميم المسائل التي عالجها المفكّرون الأصيلون الذين أتينا على ذكرهم. فسيّد قطب ومحمّد البهي يمثّلان التيّار المناهض للغرب في الشرق

الأدنى اليوم. ففي كتابه **الإسلام ومشكلات الحضارة** (١٩٦٣) ينطلق سيّد قطب من حكم له على الحضارة الغربيّة، هو أنّها فشلت فشلًا ذريعًا في حلّ مشكلات الإنسان الحديث، وذلك نتيجة التزامها بالمثال الروحيّ الأجوف الذي تقيمه المسيحيّة للحياة وتبشّر به؛ في حين أنّ الإسلام وحده، بحكم نظرته الشاملة إلى الحياة، في كلا جانبيها الروحيّ والزمنيّ، قادر على تأمين النجاة للإنسان المعاصر. فالفصل المصطنع بين جانبي الحياة الدينيّ والعلميّ لا أساس له في الإسلام. وحتّى النزاع بين العلم والدين الذي هو من سمات الحضارة الغربيّة، لا أثر له في الإسلام. فالإسلام، كما يدلّل أمير علي وإقبال، كان دومًا والعلم على وئام، بل هو الذي مهّد لانطلاق الروح العلميّ في العصور الوسطى. إلّا أنّ المفاسد التي نجمت عن سوء توجيه هذا الروح في العصور الحديثة، أنّ في الصناعة أو التكنولوجيا أو الاقتصاد أو علم الحياة، لم تكن من صنع الإسلام.

محمّد البهي ودعاة الثقافة الغربيّة

إنّ مآخذ محمّد البهي في كتابه **الفكر الإسلاميّ الحديث وصلته بالاستعمار الغربيّ** (١٩٥٧) أعنف لهجة، فهو لا يستهدف أعداء الإسلام الغربيّين فحسب، بل يتناول كذلك دعاة التحرّر والتجديد من المسلمين، من محمّد إقبال حتّى طه حسين، ممّن يتّهمهم بالخنوع للغرب. فقد حاول الأوّل تأويل الإسلام في ضوء مقوّمات الفلسفة الغربيّة، بينما أخضع الثاني دراسة الشعر الجاهليّ (سنة ١٩٢٦) للأساليب النقديّة المعتمدة لدى العلماء الغربيّين، فقوّض بذلك الدعائم الأدبيّة والدينيّة التي يقوم عليها الفكر الإسلاميّ. وينذّد البهي على صعيد آخر بالعلمانيّين من علي عبد الرازق حتّى خالد محمّد خالد، لأنّهم شوّهوا طبيعة الإسلام أو أساءوا تأويله؛ وهو الذي لا يقرّ، كما رأينا، التمييز بين جوانب الحياة الدينيّة والمدنيّة. وفي رأيه أنّ نزعتهم العلمانيّة هذه مستوحاة، آخر الأمر، من المفاهيم الغربيّة أو المسيحيّة المقابلة.

إعتدال العقّاد بين المتطرّفين

ومن دعاة التجديد المعتدلين الأديب الناقد المعروف عبّاس محمود العقّاد (ت ١٩٦٥)، الذي شغل مركزًا أدبيًّا وفكريًّا عاليًا في الأوساط الفكريّة وحافظ

عليه حتّى وفاته. ففي طائفة من الكتب الدينيّة التي صدرت له في مدى ربع قرن، تناول هذا المؤلّف عددًا من المشاكل الكبرى التي تواجه المفكّرين المسلمين اليوم. ففي كتاب باكر له هو عبقريّة محمّد (١٩٤٣) يدافع عن النبيّ محمّد ويردّ عنه هجمات الخصوم وتجنّيهم عليه، ويبرز عبقريّته الخارقة في الميدان العسكريّ والسياسيّ والأخلاقيّ والعلميّ والدينيّ. ويحاول كذلك أن يحلّل الظروف الدينيّة والسياسيّة والثقافيّة التي نشأ فيها الإسلام في القرن السابع، ويشرح دوره في إنقاذ البشريّة من الآفات التي تسرّبت إليها بحكم الفساد والجهل ممّا جعل ظهوره في تلك الحقبة مرحلة ضروريّة في المخطّط الإلهيّ لإنقاذ البشر، كما أشار إلى ذلك أيضًا أمير علي.

ثمّ إنّ بعض انتقادات العقّاد كانت موجّهة نحو العقليّين أو اللاأدريّين الذين يعتبرون العقيدة الدينيّة فضلًا أو وهمًا. وفي رأيه أنّ هنالك حجّتين بارزتين توجّهان عادة ضدّ أصالة العقيدة الدينيّة، هما: إستحالة وجود الشرّ في عالم يهيمن عليه إله عادل قدير، من جهة؛ وطابع الخرافة الذي يغلب على بعض المعتقدات الدينيّة التي لا يمكن تعليلها على أساس الاختبار الحسّيّ أو البرهان العقليّ، من جهة ثانية.

والعقّاد، في جوابه على الحجّة الأولى، أي وجود الشرّ في العالم، يكشف بوضوح عن تفكير بعيد الغور. فوجود الشرّ في عالم مخلوق ضرورة منطقيّة، لأنّه يستحيل على الكائن الكامل أن يخلق نظيره في الكمال. وبالتالي كان النقص صفة ملازمة للكائن المتناهي، فكان الشرّ الذي نشاهده في العالم مرتبطًا بهذا النقص آخر الأمر. أمّا احتمال امتناع الله عن خلق العالم جملة، مع الاعتقاد بإله كامل وقادر، فينطوي على تناقض منطقيّ، لأنّ معنى القدرة هو إخراج المقدور إلى حيّز الوجود[٦١]. وكذلك ردّ الاعتقاد الدينيّ إلى الخرافة فإنّ فيه شيئًا من التمحّل، لأنّ نقّاد الاعتقاد الدينيّ عاجزون عن كشف الغطاء عن كلّ ما في الكون من أسرار، أو عن تقديم بديل للدين يؤدّي المهمّة الثقافيّة والخلقيّة

(٦١) حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، ص ١١.

ذاتها التي أدّاها الدين في تاريخ البشر.

إنّ دور الدين الرئيسيّ هو تنظيم «العلاقة بين الفرد والوجود بأسره، وميدانه يتّسع لكلّ ما في الوجود من ظاهر وباطن، ومن علانيّة وسرّ، ومن ماض ومصير، إلى غير نهاية»[٦٢]. ويلزم عن ذلك أنّ امتياز دين ما على دين آخر منوّط بشموله وسموّ عقائده وشعائره. فإذا وجدنا ديانة تفصم بين مطالب الروح ومطالب الجسد، بين السماويّ والأرضيّ، فتلك الديانة لا تبلغ شأو ديانة تنظر إلى الحياة نظرة شاملة. وهذا بالفعل عنوان امتياز الإسلام في المسيحيّة والوثنيّة.

الوجوديّة في نظام بدوي

ويعكس فريق آخر من المفكّرين العرب المعاصرين التيّارات الفلسفيّة في الغرب. فمن الوجوديّين، لعلّ عبد الرحمن بدوي في مصر ورينه حبشي في لبنان ألمع مفكّري اليوم. فقد تناول بدوي في الزمان الوجوديّ (١٩٤٣) وفي دراسات في الفلسفة الوجوديّة (١٩٦١) أهمّ بنود الوجوديّة كما أوّلها مارتن هيدغير. فالطابع الرئيسيّ للوجود الزمنيّ، في عرفه، هو الوجود في الآن Dasein. وما الاتّصال الذي ينسب إلى الوجود، وما يلزم عنه من امتداد في الماضي والمستقبل، غير وهم متّصل برغبة الإنسان في الحدّ من سلطان الزمان الذي يأتي على كلّ شيء، أي برغبته في البقاء. وهذا الاتّصال خاصّيّة من خاصّيّات الوجود «الماهوي»، أي الإمكان المحض السابق للوجود، وحسب. فالوجود الفعليّ دومًا حاصل زمنيّ في الآن، وكلّ ما خرج عن ذلك، فلا وجود له مطلقًا. إذ كلّ وجود يتصوّر خارج الزمان هو وجود موهوم، مصدره التجريد الكاذب لعقل واهم يحاول أن يقسّر الأشياء الوجوديّة على الدخول في قوالبه المتحجّرة. ومصدر القول به محاولة الإنسان القضاء على الجزع من الزمان[٦٣].

---

(٦٢) المرجع السابق.

(٦٣) دراسات في الفلسفة الوجوديّة، ص ٢٣٧.

من هنا تتبيّن لنا الصلة الوثيقة بين الزمان وإدراك الإنسان له. فالوجود الفعليّ في الزمان يلحق به قلق كونيّ لا مفرّ منه. فإذا تحقّق الإنسان من ذلك، تمرّد على الزمان واباه أو فرّ منه بتزييفه أو إنكاره، وذلك بإثبات الوجود السرمديّ كضرب من الوجود الذي يتخطّى الزمان. وكلّ ذلك عبث، لأنّه يفضي إلى تضليل الإنسان والحطّ من قدره، وتعليله بالإماني الكاذبة. وأولى بالمرء أن يسلّم بواقعه الزمنيّ، ويواجه هذا البلاء المحتوم برباطة جأش خليقة به، ككائن متحرّر.

ومن صفات الوجود الزمنيّ الأخرى، اتّحاد الوجود بالعدم فيه، أو دخول العدم في تركيبه كجزء مقوّم له. فالوجود الفعليّ إذن عبارة عن توتّر ناجم عن هذا التقابل أو التضادّ بين الوجود والعدم. وعليه فالزمان هو علّة اتّحاد الوجود بالعدم وأنّ الزمان بهذا المعنى هو الخالق[٦٤].

والنتيجة المنطقيّة لهذا التحليل الوجوديّ هي ضرورة حصر البحث الفلسفيّ في الوجود الفعليّ، بدلالته الشاملة للوجود الإنسانيّ ووجود عالم التجربة الممكن، وبالتالي رفض كلّ تصوّر لأيّ وجود واقع وراء حدود العالم وإنكار أيّة صلة به، أعني موضوعي الله والحياة الآخرة، في علم الإلهيّات وما بعد الطبيعة.

الشخصانيّة في نظام حبشي

إلّا أنّ من الوجوديّين في الشرق الأدنى العربيّ مَن لم يجد نفسه ملزمًا بقبول هذه النتائج الإلحاديّة واللامتافيزيقيّة للمقرّرات الوجوديّة. فرينه حبشي مثلًا يبني على مقدّمات وجوديّة مشابهة فلسفة «شخصانيّة» تعتبر العدم والموت كليهما وهمًا وتدعو المرء إلى تخطّي حدود الذات المتناهية، والبحث عن الحقيقة الكاملة في ذات تتخطّى الإدراك العقليّ، تدلّ عليها دلالة صريحة تجارب الإنسان الكيانيّة، لا سيّما إحساسه بضعفه وتقصيره وحاجته إلى العزاء. صحيح أنّ وجود الإنسان وجود زمانيّ، ولكن ليس على أنّ الزمان شرّ يجب

(٦٤) الزمان الوجوديّ، ص ٢٥١

التغلّب عليه، أو أنّه الضرب الوحيد من الوجود، بل بمعنى الالتزام الشخصيّ engagement. وهكذا، فجوهر الوجوديّة هو الإقرار بحقيقة الذات، كمحور للتجربة الإنسانيّة بكاملها، والعمل على تخطّيها على نحو متصاعد، في اتّجاه تجربة أسمى. والفيلسوف في نظرته هذه إلى الوجود، يترتّب عليه أن يقبل شاكرًا جميع العناصر التي تسهّل عليه إدراك هذا الوجود إدراكًا شاملًا، سواء أكانت مستمدّة من الفكر اليونانيّ، أو الوسيط أو الحديث.

والذي يميّز هذا النوع من الوجوديّة عن سائر الأنواع اللامتافيزيقيّة واللادينيّة هو إثباتها لأصالة التجربة الروحيّة، ولمقاييس القِيَم الماورائيّة أو الإلهيّة جميعها. وبهذا المعنى تستطيع «الشخصانيّة»، خلافًا لأيّ شكل آخر من أشكال الوجوديّة، أن تكشف عن معنى أو مقصد إلهيّ كامن في التاريخ[٦٥].

(٦٥) حبشي، فلسفة لزماننا الحاضر، ص ١٣٧.

فهرس الأعلام

(باستثناء اسم الجلالة والنبيّ محمّد والمسيح)
جعلنا بين معقّفَيْن [ ] تواريخ الوفاة الهجريّة والميلاديّة

آدم: ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٩٢، ٣٩٣، ٤٧٠، ٤٧١
إبراهيم (النبيّ): ٤٧٠، ٤٧٢
إبراهيم بن سنان (بن قرّة): ٣٠
أبقراط: ٤٦
ابن الأيادي: ١١١
ابن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم [٦٦٨/١٢٧٠]: ٢٩، ٣٧، ٤٢، ٤٤، ٤٦، ٤٧، ٥٠، ٥١، ٦٣، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٧، ١٦٥، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ٤٠٣، ٤٢٣
ابن أبي الخير، سعيد: ٣٧١، ٣٧٩
ابن أبي الدنيا، عبدالله [٢٨١/٨٩٤]: ٣٧٠
ابن أبي دؤاد، أحمد [٢٤١/٨٥٥]: ١١٩
ابن الأدهم، إبراهيم [١٦١/٧٧٦]: ٣٧٤، ٣٧٥
ابن الإمام، أبو الحسن عليّ [١٧٩/٧٩٥]: ٤٠٤، ٤٠٥
ابن أنس، مالك: ١٥، ١٦، ١٩، ١١٧، ٣٢٦، ٤٢٩
ابن باجّه، أبو بكر محمّد [٥٣٣/١١٣٨]: ٢٠، ٢٣، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٢، ٤١٣، ٤٢٠، ٤٢٢، ٤٤٧، ٤٤٨
ابن البطريق، يحيى [٢٠٠/٨١٥]: ٣٨، ٣٩، ٤٣، ٤٤، ٤٦
ابن البغنوش، أبو عثمان: ٤٠٤

ابن تيميّة، تقيّ الدين [٧٢٨/١٣٢٧]: ١٩، ٤٢٧، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٥، ٥٢٩، ٥٣٩
ابن جلجل: ٣٤، ٣٧، ٣٩، ١٢٣، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧
ابن الجلّاب: ٤٠٤
ابن الحافي، بشر [٤٨٢]: ٣٧٠
ابن حجر العسقلانيّ: ٩٢
ابن حزم، محمّد [٤٥٦/١٠٦٤]: ١٠٤، ٣٥١، ٤٠٤، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٣، ٥٣٩، ٥٤٠
ابن الحكم، هشام [٢٣٧/٨٥١]: ٣٢٧
ابن حنبل، أحمد [٢٤١/٨٥٥]: ١٥، ١١٧، ١١٨، ٣٢٣، ٣٨٣، ٤٢٩، ٤٨٠
ابن حيلان، يوحنّا: ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢
ابن حيّان، جابر [١٦٠/٧٧٦]: ٣٧٤
ابن خلدون، عبد الرحمٰن [٨٠٨/١٤٠٦]: ١٤، ١٠٥، ١٨٦، ٣٣٣، ٣٣٧، ٤٩٠، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٢٠
ابن خلّكان: ١٨٠، ٣٢٤، ٣٨١، ٣٨٤، ٤٠٤
ابن الخمّار، الحسن بن سوار [٤٠٨/١٠١٧]: ٢٢، ٤٦، ٥٠، ٣١٤
ابن الراوندي، أبو الحُسَيْن أحمد [٢٩٨/٩١٠]: ١٠٠، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ٤٢٨، ٥١٧
ابن رشد، أبو الوليد [٥٩٥/١١٩٨]: ٦، ٢٢، ٢٣، ٤٨، ٥٢، ٢١٠، ٢١٦، ٢٤٣، ٢٨٨، ٣٢٧، ٣٨٧، ٣٩٤، ٤٠٦، ٤٠٨، ٤١١، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٨٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٥١٢، ٥١٣، ٥٣٥، ٥٣٦
ابن رفاعة، زيد: ٢٦١
ابن زُرْعة، أبو عليّ عيسى [٣٩٩/١٠٠٨]: ٤٦، ٥٠، ٢٩٣
ابن زهر [٥٥٨/١١٦٢]: ٤٢٢
ابن زيلا: ٢٩١
ابن سبعين [٦٦٩/١٢٧٠]: ٣٩٥
ابن سِيدَه: ٤٠٤
ابن سينا، الحُسَين [٤٢٨/١٠٣٧]: ٢٢، ٧٧، ١٢٧، ١٧٩، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩،

٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤،
٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣١،
٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦،
٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١،
٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٧،
٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣،
٢٥٤، ٢٧٤، ٢٩١، ٢٩٧، ٢٩٨،
٣٢٠، ٣٢٣، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩،
٣٥٠، ٣٥٢، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦،
٣٥٧، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٧٩، ٤٠٥،
٤٠٦، ٤٠٨، ٤١٢، ٤١٣، ٤٢١،
٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٧، ٤٢٨،
٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣٤، ٤٣٨، ٤٤٢،
٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٧،
٤٤٨، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤،
٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧،
٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧٢، ٤٧٣،
٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٨٦، ٤٩٠،
٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٦، ٤٩٧،
٥٠١، ٥٠٣، ٥١٣، ٥٢٢

ابن طُفَيْل، أبو بكر: ٢٠، ٢٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٩، ٤١١، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٧، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢٢، ٤٤٧

ابن العارف [١١٤١]: ٣٩١

ابن عبد السلام: ٤٩٦

ابن عبد الوهاب، محمّد [١٢٠٧/١٧٩٢]: ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨٧

ابن العبري، أبو الفَرَج: ٣١، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٠٧

ابن عديّ، يحيى [٣٦٣/٩٧٤]: ٢٢، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٢٩٧، ٢٩٩، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨

ابن عربيّ، محيي الدين [٦٣٨/١٢٤٠]: ٢٠، ٣٧٩، ٣٨٦، ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٥

ابن عساكر: ٣٢٤

ابن الفارض، عمر [٦٣٣/١٢٣٥]: ٣٩٥

ابن الفرات: ٢٩٣

ابن قُتيبَة: ٩٠

ابن القناري (أو القناري): ٤٠٤

ابن قيّم الجوزيّة: ٤٨٠، ٤٨٧

ابن كرام، عبدالله [٢٥٥/٨٦٩]: ٩٩، ٣٢٧

ابن المرتضى، أحمد بن يحيى [٨٤٠/١٤٣٦]: ٩٣، ٩٦، ١٠٠، ١٠٣

ابن المرزبان، بهمنيار: ٢١٦، ٢٩١

ابن مسرّة، محمّد بن عبدالله [٣١٩/٩٣١]: ٣٩٠، ٤٠٣

ابن المقفّع، عبدالله [١٤٢/٧٥٩]: ٣٥، ٧٥، ٧٦
ابن ميمون، موسى [٦٠١/١٢٠٤]: ٣١٣، ٤١٥
ابن ناعمة الحمصيّ [ت ٨٣٥]: ٤٦، ٥١، ٥٣، ٥٤
ابن النديم، محمّد [٣٨٥/٩٩٥]: ٣٣، ٣٤، ٣٧، ٤٠، ٤٢، ٤٧، ٥٢، ٦٣، ٧٢، ١١٥، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٨، ١٣٧، ١٤٦، ١٤٧، ١٥٦، ١٥٧، ١٦٢، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ٣٠٨، ٣٧٤
الأبهري، أثير الدين: ٤٦٨
أبو بشر، متّى بن يونس [٣٢٨/٩٤٠]: ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٥١، ٥٢، ١٥٥، ١٨٠، ١٨٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٣٠٨
أبو بكر الأصمّ: ١١٩
أبو حنيفة النُّعمان (الإمام) [١٥٠/٧٦٧]: ١٥، ٤٨١
أبو عثمان الدمشقيّ [٢٨٧/٩٠٠]: ٤٦، ٥٠، ٣٠٣
أبو عثمان سعيد بن فتحون: ٤٠٢
أبو عنان (السلطان): ٤٩٦
أبو القاسم الإسماعيليّ: ٣٤٣
أبو هاشم (ابن الجبائيّ) [٣٢١/٩٣٣]: ١٠٥، ١٠٦، ١١٢، ١١٩، ٣٣٩
أبو الهذيل العلّاف [٢٢٧/٨٤١ أو ٨٤٩]: ٩٧، ٩٨، ١٠٠، ١٠٢، ١٠٥، ١١١، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١١٩، ٣٣٨
أبو يعقوب يوسف (الخليفة) [٥٥٩-٥٨٠/١١٦٣-٨٤]: ٤١١، ٤١٢، ٤٢٢
أبو يوسف، يعقوب (المنصور) [٥٨٠-٥٩٦/١١٨٤-١١٩٩]: ٤٢٢
أبيقورس: ٥١٥، ٥١٦
أثناسيوس البلدي: ٣٠
الإحسائيّ، أحمد بن زين الدين [١٨٢٨]: ٤٧٦
أحمد بن المعتصم: ١٢٦
أحمد خان، سيّد [١٨٩٨]: ٥١٣، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٣
أخنوخ: (راجع: هرمس)
إخوان الصفا [القرن الرابع/القرن العاشر]: ١٦٠، ٢١٤، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٩٢، ٢٩٥، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٢٨، ٤٣٠

أدينتون: ٥٤١
أرخوطاس (أرخوطس): ٤٥٣
أرسطوطاليس (أرسطو) [٣٢٢ ق.م.]: ٢٩، ٣٥، ٣٦، ٣٩، ٤٢، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٣، ٥٤، ٥٨، ٥٩، ٦٤، ١١٠، ١٢٧، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٦، ١٣٧، ١٤٢، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٩، ١٨١، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٩، ١٩٠، ١٩٣، ١٩٨، ٢٠١، ٢٠٣، ٢٠٧، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٧، ٢٢١، ٢٢٦، ٢٣٥، ٢٣٧، ٢٤٢، ٢٤٥، ٢٥١، ٢٥٣، ٢٦٦، ٢٨٠، ٢٩٢، ٢٩٤، ٢٩٩، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٧، ٣١٠، ٣١٧، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٩٤، ٤٠٥، ٤٠٩، ٤١١، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٣١، ٤٣٤، ٤٣٩، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٥٣، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٦٢، ٤٧٠، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٩٧، ٥٠٢، ٥٢١، ٥٣٥، ٥٣٨، ٥٤١
إسحاق، أديب: ٥١٢
إسحق بن حُنَين [٢٩٩/٩١١]: ٤٣، ٤٥، ٤٦، ٥١، ٥٢، ١٨٥
إسحق بن يزيد: ٣٥
إسرافيل: ٣٨٧
أسطات (أستاثيوس): ٥١، ٥٢
أسقلابيوس: ٤٥٣، ٤٥٦
الإسكافي، أبو جعفر [٨٥٤ أو ٨٥٥]: ١٠٠، ١١٩، ٣٣٨
الإسكندر (الأفروديسيّ) [اشتهر ٢٠٥ ق.م.]: ٢٣، ٣٩، ٤٨، ٥٠، ٥١، ١٥٢، ٢١٧، ٢٩٩، ٤٢٤، ٤٤٣
الإسكندر (المقدوني): ٢٧
إسماعيل (الإمام) [٣٢٣ ق.م.]: ٨٥، ٢٦١
إسماعيل (الشاه) [٩٠٦-٩٣١/ ١٥٠٠-١٥٢٤]: ٤٦٧
إسماعيل الزاهد: ٢١١
الإسواري، أبو عليّ: ١١٩
الإسواري، يونس: ٩٠
الأشعريّ، أبو الحسن [٣٢٤/٩٣٥]: ١٩، ٢٣، ٨٥، ٨٦، ٩٤، ٩٦، ٩٧، ٩٨، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١١٦، ١١٨، ٢٣٦، ٢٨٨، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣٣، ٣٣٧، ٣٣٨،

٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٥١، ٣٥٥، ٥٢١، ٥٤٠
الأصفهانيّ، ابن داود [٩٠٩]: ٤٨١
الأصفهانيّ، داود بن خلف [٨٨٣]: ٤٨١
الأصمّ، أبو بكر: ١٠٤
أغاديمون (أغاثاديمون): ٤٥٦
أغسطس (الإمبراطور): ١٨١
أغسطينوس [٤٣٠]: ٣٤٤
الأفغانيّ، جمال الدين [١٣١٥/١٨٩٧]: ٥١١، ٥١٢، ٥١٣، ٥١٤، ٥١٦، ٥١٧، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٧، ٥٢٩، ٥٣١، ٥٣٣، ٥٤٣
أفلاطون [٣٤٨ ق.م.]: ٣٩، ٤٤، ٤٨، ٥٦، ٥٩، ٦٣، ٦٦، ٦٨، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥٢، ١٥٧، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٩، ١٨٢، ١٨٣، ١٩٢، ١٩٣، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٤١، ٢٤٨، ٢٨٢، ٣٠٢، ٣٥١، ٤٠٧، ٤٢١، ٤٢٤، ٤٤٢، ٤٥٣، ٤٥٦، ٤٦٤، ٤٧٠، ٤٧٦، ٥٠٠، ٥٢١، ٥٣٥
أفلوطين (الشيخ اليونانيّ) [٢٧٠]: ٥٤، ٥٥، ٦٤، ٦٥، ٦٨، ٦٩، ١١٠، ١٩٣، ٢٤٢، ٢٤٤، ٢٥٣، ٣٩٤، ٤٢١، ٤٧٠، ٥٣٥
أقاصد، صادق: ٥١٢
إقبال، محمّد [١٣٥٧/١٩٣٨]: ٥٣١، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٣، ٥٤٤
أقليدس: ٣٦، ٤٩، ٥٠
أكسنوقراطس: ٣٥١
الأكوينيّ، توما [١٢٧٤]: ٥، ٥٤، ٤١٥، ٤٢٤، ٤٢٦، ٤٢٧
ألبير الكبير: ٥٤، ٤٢٧
ألبينوس (اللينوس): ٥٠
ألونسو، مانويل: ٧
إمرؤ القيس [حوالى ٥٤٠]: ١٢٣
أمير عليّ [١٣٤٧/١٩٢٨]: ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٥
أنبدقليس (أمبدقليس): ٥٦، ١١٠، ٤٥٦، ٤٦٠، ٤٧٠، ٤٧٦
أندرونيقوس: ١٨١
الأنصاريّ، مرتضى: ٥١٢
أنكساغوراس (أناكساغوراس): ٢٢٠، ٤٤٣
أنوشروان، كسرى (الأوّل): ٣٠، ٣١، ٣٥، ٤٠، ٧٥، ٧٦
أهرن (طبيب): ٣٤
الأهواني: ٥٠
أوسبانسكي: ٥٤٠
أوشهنج (الملك): ٧٦

أوليري، دي ليسي: ٦
الإيجي، عضد الدين [١٣٥٥]: ٤٨٩، ٤٩٤
الإيرانشهري، أو العبّاس [القرن الثالث/القرن التاسع]: ٧٢، ٧٣
أينشتين، ألبرت: ٥٣٧، ٥٤٠، ٥٤١
الباجوري، إبراهيم بن محمّد [١٨٦٠]: ٤٨٩، ٤٩٤

بارافتونيا، يوحنّا: ٢٩
باركلي، جورج: ٥٣٧، ٥٤٠، ٥٤١
الباقّلانيّ، أبو بكر [١٠١٣/٤٠٣]: ٧٤، ١٠٠، ١٠٥، ١٠٧، ١٠٩، ١١٢، ١٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٧، ٣٤٠، ٣٤١، ٤٤٠، ٥٢٥
بامبليخوس: ٢٦٨
بتنجالي: ٣٨٠
البخاريّ، محمّد: ١٥، ١٠٧
بختيشوع (أسرة): ٣١، ٣٥، ٣٦
البدويّ، أحمد [١٢٧٦]: ٣٩٦
بدويّ، عبد الرحمٰن: ٥٠، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦١، ٦٤، ٦٥، ٦٨، ٦٩، ٧٦، ١٣٧، ١٨٥، ٢٥٣، ٣٧٠، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٨، ٣٧٩، ٤٢٤، ٥٤٦
البرامكة (أسرة): ٤٠
برغسون، هنري: ٥٣٥، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٤٠
برقلس [٤٨٥]: ٥٤، ٦٣، ٦٤، ١٣٧، ١٤٤، ١٦٦، ١٦٧، ١٩٤، ٢٠٩
البرقلي: ٤٩٤
برقوق، الملك الظاهر: ٤٩٦
البرمكيّ، جعفر [٨٠٥]: ٢١
البرمكيّ، يحيى [٨٠٥/١٩٠]: ٣١، ٤٠، ٧١، ٧٢
بروجردي، محمّد مهدي [١٧٤٣]: ٤٧٦
برون، إدوارد جورج: ٤٧٦
بزرجمهر: ٧٥، ٤٥٦
البستيّ (المقدسيّ) أبو سليمان: ٢٦١
البسطامي، أبو يزيد [٨٧٤/٢٦١]: ٣٧١، ٣٧٧، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٣، ٣٨٦، ٣٨٩، ٤١٧، ٤٥٢، ٤٥٦، ٥٣٩
بسكال: ٢٨٠
بُشر بن المعتمر [٨٢٥/٢١٠]: ٩٨، ١٠٠، ١٠٥، ١١٤، ١١٩
بشّار (شاعر): ٧٧
البصريّ، الحسن [٧٢٨/١١٠]: ٩٠، ٩٢، ١١٠، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧٨، ٤٩٤، ٥٢١
البطريق: ٣٦، ٣٧
بطليموس: ٣٦، ٣٧، ٤٩، ١٤٣،

٢٨٧، ٥٤١
البغداديّ، عبد القاهر [٤٢٩/١٠٣٧]: ٧٤، ٨٢، ٨٣، ٩٦، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨، ١١٠، ١١١، ١١٢، ١١٤، ١١٥، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١
البغداديّ، أبو إسحٰق إبراهيم: ١٨٨، ٣٣٤
البغداديّ، أبو البركات [١١٦٦]: ٤٩٠، ٤٩٣
البغداديّ، عبد اللطيف: ٦٩
البغوي: ٤٩٠
بلوطارخس: ٤٧
بنو العبّاس: ٣٨
بنو موسى: ٤٠، ٤٣، ٤٩
بهرام: ٣٥
البهيّ، محمّد: ٥٤٣، ٥٤٤
بوذا، غوتاما: ٣٧٥
بوسيدونيوس الأفامي: ٢٦٦
بوكوك، إدوارد: ٤١٢، ٤١٣
بوليمارخوس: ٢٠٣
بويج، موريس، ٧، ٥٢
بيدبا (الحكيم) بيت الحكمة [٢١٧/٨١٣]: ٣٥، ٧٥
بيرهون: ٣٥٨
البيروني، أبو الريحان [٤٤٠/١٠٤٨]: ٦٣، ٧٢، ٧٥، ١٦٢، ١٧٣، ١٧٥
بيكون، روجر [١٢٩٤]: ٥، ٤٢٧، ٥٣٩
بينس، سلمون [٧٩١/١٣٨٩]: ٧
البيهقي، إبراهيم بن محمّد: ٦٣، ١٢٦، ١٨٠، ٢١٤، ٢٦١، ٢٩٢

الترمذيّ، أبو عبدالله محمّد [٨٩٨]: ٣٩١
التستريّ، أبو محمّد سهل [٩٨٦]: ٣٨١
التفتازانيّ، سعد الدين [٧٩٣/١٣٩٠]: ٤٩٤
التلمسانيّ، الشريف العلويّ [١٣٧٠]: ٤٩٦
التوحيديّ، أبو حيّان [٤٠٣/١٠١٢]: ١٥٥، ٢٦١، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧
تيمورلنك: ٤٩٦

ثابت بن سنان (بن قرّة): ٣٠
ثابت بن قرّة [٢٨٨/٩٠١]: ٣٠، ٤٧، ٤٩، ٢٦٨
ثامسطيوس: ٢٣، ٣٩، ٥٢، ٢١٧، ٢٩٩، ٤٢٤، ٤٤٣

ثاوفرسطس (ثيوفراسطس): ٥٠، ١٨١، ٢١٧، ٤٢٦
ثراسيماخوس: ٢٠٣
ثمامة بن الأشرس [٨٢٨/٢١٣]: ١٠٢، ١٠٣، ١١٩
ثيودورس، أبو قرّة: ٤٨، ٩١
ثيودور الموبسيوستي: ٢٨

الجاحظ، عمرو [٨٦٨/٢٥٥]: ١٠٤، ١١٩، ١٢٥
جالينوس: ٣٩، ٤٤، ٤٦، ١٣٧، ٣٥١، ٤٢٣، ٤٢٤، ٥٠٢
جاماسن [٢٢٠]: ٤٥٦
جاورجيوس بن جبرائيل: ٣٥
جاورجيوس (أسقف العرب): ٣٠
الجُبّائيّ، أبو عليّ [٩١٥/٣٠٣]: ١٠٠، ١٠٥، ١٠٦، ١١١، ١١٢، ١١٩، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٣٨
جبرائيل، بن بختيشوع: ٣١
الجرجانيّ، السيّد الشريف: ١٠٨، ٤٨٩، ٤٩٤
جعفر بن حرب: ١٠٠
جعفر بن مبشر [٨٤٩]: ١١٩
جعفر الصادق: ٨٥
جنكيزخان: ٥١٥
الجُنَيد، أبو القاسم [٩١٠/٢٩٨]: ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٩، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٩١، ٣٩٥، ٣٩٠، ٣٨٦، ٣٨٢، ٤١٦
جهم بن صفوان [٧٤٥/١٢٨]: ٩٣، ٩٤، ٩٦، ١٠٧
جوردان، أمابل: ٦
الجوزجاني، أبو عُبَيْد: ٢١٠
الجويني، أبو المعالي [٤٧٨/ ١٠٨٥]: ١٠٤، ١٠٥، ٣٣٤، ٣٣٦، ٣٣٩، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٨
الجيلي، عبد الكريم [١٤٢٨]: ٣٩٥
الجيلي، مجد الدين: ٤٩٠

الحاجي خليفة [١٦٥٧/١٠٦٨]: ٢١٤
حامد (الوزير): ٣٨٤
حبشي، رينه: ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٤٨
حبيش الأعسم: ٤٣، ٤٥
الحجّاج بن مطر: ٤٣
الحدّاد، أبو حفص [٨٧٣]: ٣٧١
حذيفة [٦٥٧]: ٣٦٨
الحسن بن سهل المنجم: ٣٥
حسين، طه: ٥٤٤
الحكم الثاني (المستنصر) [٣٥٠-٣٦٦/ ٩٦١-٩٧٦]: ٤٠٢، ٤٠٤
الحلّاج، الحُسَين [٩٢٢/٣٠٩]: ٣٧١، ٣٧٧، ٣٧٩، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٩١،

٣٩٢، ٤١٧، ٤٥٢، ٤٥٦، ٥٣٩
حمد (ابن الحلّاج): ٣٨٣، ٣٨٥
حنانيا، فريد: ٩
حنين بن إسحاق [٢٦٤/٨٧٣]: ٢٢، ٣١، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٥١

خالد بن يزيد (الأمير) [٨٥/٧٠٤]: ١٨، ٢١، ٣٤، ٤٠
خالد، محمّد خالد: ٥٤٤
خسرو، ناصر [٤٥٣/١٠٦١]: ٧٣، ١٧١، ١٧٤، ١٧٦، ٤٣٠
الخيّاط، أبو الحُسَيْن [القرن الثالث/القرن التاسع] [٩٠٢]: ١٦، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ٩٦، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠٧، ١١١، ١١٦، ١١٩، ١٦٣، ٣٣٨

داروين [١٨٨٢]: ٢٧٦، ٥١٤
دانتي: ٢٣٤
درويش (الشيخ): ٥١٨، ٥١٩
دماسقيوس (٥٥٣): ٦٩، ٤٢٩
الدمشقيّ، أبو عثمان [٣١١/٩١٠]: ٤٦، ٥٠، ٣٠٣
الدمشقيّ، يوحنّا [حوالى ٧٤٨]: ٣٣، ٤٨، ٩١
الدوّاني [١٥٠١]: ٤٧٢، ٤٩٤
ديفو، دانييل: ٤١٣
ديكارت، رينه: ٢٥٣
ديمقريطس: ١٦٩، ٢٢٠، ٥١٤
ديوجينس: ٧٦، ١٦٠، ١٨٤
ديودورس الطرسوسيّ: ٢٨

ذو النون المصريّ [٨٥٩]: ٣٧٣، ٣٧٤

رابعة العدويّة [١٨٥/٨٠١]: ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٨
الراذكاني: ٣٤٣
الرازي، أبو بكر [حوالى ٣٢٠/٩٢٥]: ٢٤، ٦٣، ٧٣، ٧٧، ١٦٠، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ٢١٢، ٢٥٩، ٢٨٧، ٣٠٥، ٣٨٢، ٤٢٨، ٤٨٩
الرازي، أبو حاتم [٩٣٣]: ١٧٦
الرازي، فخر الدين [٦٠٦/١٢٠٩]: ١٦٧، ٢١٠، ٣٥١، ٤٧٦، ٤٨٤، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٧
راصل، برتراند [١٩٧٠]: ٥٣٧، ٥٤٠
راغب باشا: ٢٦١، ٢٩٨، ٤٠٣
رضا، محمّد رشيد [١٣٥٤/١٩٣٥]: ٥١٢، ٥١٣، ٥١٩، ٥٢٧، ٥٢٨،

٥٣٢
الرفاعي، أحمد [١١٧٥]: ٣٩٦
روسّو: ٥٠٥، ٥١٦
الروميّ، جلال الدين [١٢٧٣]: ٣٩٥، ٥٣٩
ريتان، أرنست: ٦، ٣٠، ٤٢٦، ٥١٢

زادويه: ٣٥
زرادشت: ٤٥٣، ٤٥٦
زكريّا بن إسحق: ٤٢٦
الزنجاني، أبو الحسن: ٢٦١
زينون: ٥٤٠

سبزواري، ملّا هادي [١٨٧٨]: ٤٧٦
السبكي (تاج الدين): ٣٤٤، ٤٨٩
ستوارت، جون: ٥٣٩
السجستانيّ، أبو سليمان [٣٩١/ ١٠٠٠]: ٦٣، ١٢٥، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٩٥، ٢٩٧، ٤٧٠
السراج، أبو نصر: ٣٧١
سرجون بن منصور: ٣٣
السرخسيّ، أحمد بن الطيّب: ١٦٢، ١٦٣
سقراط: ٢١، ١٥٩، ١٦٠، ١٦٦، ١٦٧، ١٧٠، ٣٤٢، ٣٤٩، ٤٧٠
السقطيّ، أبو الحسن سري [٨٧٠]: ٣٧١
سلما (صاحب بيت الحكمة): ٤٣
سليمان (الحكيم): ٤٧٠
سليمان بن أيّوب: ٤٢٦
سمبلقيوس (سنبلقيوس) [٥٣٣]: ٦٩، ٣٥٢، ٤٢٩
سمعان أناطولي: ٤٢٦
السمناني: ٤٩٠
سميث، ولفرد ك.: ٥٣٥
سنان بن ثابت: ٣٠
السندي، أبو عليّ: ٣٧٩
السنوسيّ [١٤٩٠]: ٤٩٤
السُّهرَوَرْديّ، شهاب الدين [٥٨٧/ ١١٩١]: ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٥، ٤٩٠
سوال، أرثر: ٩
سوريانوس (سيريانوس) [٤٥٠]: ٥٢، ٦٩، ٤٢٩
سوسن: ٩١
سويروس سيبوخت [٦٦٧]: ٢٩
سيبويه [ت. ح ٧٩٣]:
سيجر دي برابان: ٤٢٥، ٤٢٧
السيرافي، أبو سعيد: ١٥٥، ٢٩٣، ٢٩٤

سيف الدولة (الأمير): ١٨٠
السيلكوتي [١٦٥٧]: ٤٩٤
السيوطيّ: ٤١

الشاذليّ [١٢٥٦]: ٣٩٧
الشافعيّ (الإمام): ١٥
الشبليّ، أبو بكر [٩٤٥]: ٣٧٩، ٣٨١، ٣٨٦، ٣٨٩
الشحام، أبو يعقوب [٨٤٧]: ١١٩
شريف، شريف: ٧
شستري، نعمة الله [١٦٩١]: ٤٧٦
شمس الدولة (الأمير): ٢١٢
شملي: ٥٢
شنكرا: ٣٧٣، ٣٨٠
الشهرزوريّ، شمس الدين [٦٤٨/١٢٥٠]: ٤٥٢، ٤٧٠، ٤٧٦
الشهرستانيّ، محمّد [٥٣٨/١١٥٣]: ١٦، ١٧، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٩٠، ٩١، ٩٦، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٢، ١١٥، ٢١٠، ٢١٦، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٤٠، ٣٤٢
شيث (ابن آدم): ٤٧٠، ٤٧١
شيخو (لويس): ٤٧
الشيرازيّ، إبراهيم: ٤٧٦
الشيرازيّ، أحمد: ٤٧٦
الشيرازيّ، صدر الدين (ملّا صدرا) [١٠٥٠/١٦٤٠]: ٤٣٠، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٩٥، ٥١١

صاعد، ابن صاعد [٤٦٣/١٠٧٠]: ٣٥، ٣٧، ١١٠، ١٢٤، ١٢٦، ١٦٥، ١٦٧، ١٨٠، ١٨٣، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٩٨
صالح قبّة: ١٠٤
الصالحيّ، أبو الحسين: ٩٦، ١٠٥، ١١١، ٣٣٩
صموئيل بن يهودا: ٤٢٦
صولون: ٢١

ضرار بن عمرو: ١٠٤، ١٠٥، ٣٣٧

طاليس الملطيّ: ٤٧٠، ٤٧٥
الطبريّ، محمّد [٣١٠/٩٢٣]: ٨٢، ٩٠، ٤٣٠
الطوسيّ، نصير الدين [٦٧٢/١٢٧٤]: ٢١٠، ٢١٦، ٤٧٦، ٤٩١
طيطوس البوستري: ٢٨
طيماوس: ١٣٧، ١٦٦، ١٦٧، ١٧١، ١٧٢، ٢٤٤، ٣٥١

عاملي، بهاء الدين [١٠٣١/١٦٢١]: ٤٦٨
عبّاد بن سليمان [٢٥٠/٨٦٤]: ١١١، ١١٩، ٣٣٨
عبّاس شاه [١٥٨٨-١٦٢٩]: ٤٦٨
عبدالله بن النباش البجائيّ: ٤٠٤
عبدالله بن سبأ: ٨٥، ١٠٨
عبد الجبّار، القاضي أبو الحسن [٤١٥/١٠٢٥]: ١١٨، ١١٩
عبد الحميد (السلطان): ٥١٣
عبد الرازق، عليّ: ١٢٤، ٥٤٤
عبد الرحمان بن إسماعيل (الإقليدي): ٤٠٢
عبد الرحمان الداخل [٧٥٦-٧٨٨]: ٤٠١
عبد الملك بن مروان (الخليفة) [٦٦-٨٧/٦٨٥-٧٠٥]: ٣٣، ٩٠
عبده، محمّد [١٣٢٣/١٩٠٥]: ١٩، ٤٩٤، ٥١١، ٥١٢، ٥١٣، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٣، ٥٤٣
عثمان (الخليفة) [٢٤-٣٦/٦٤٤-٦٥٦]: ١٥، ٣٦٩
عرابي باشا: ٥١٢
عطّار [١٢٢٩]: ٣٩٥
العقّاد، عبّاس محمود [١٩٦٥]: ٥٤٤، ٥٤٥
علاء الدولة: ٢١٢
علاء الدين، خوارزم شاه [١٣٨٥-١٩٦٥]: ٤٨٩
علويّة، ابن [١٩٣٤]: ٣٩٧
عليّ بن أبي طالب (الخليفة) [٣٦-٤١/٦٥٦-٦٦١]: ٨٢، ٨٤، ٨٥، ١٠٨، ٢٧١، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٨٤
عليّ بن عيسى: ٣٨٣
عليّ بن الفرات: ٣٨٣
عمر بن الفرّخان: ٣٧
عمرو بن العاص: ٢٧
عمرو بن عُبَيد [١٤٥/٧٦٢]: ٩٠، ١١٩
عيسى بن شهلاثا: ٣٦
عيسى بن يحيى: ٤٣، ٤٤، ٤٥

الغزالي، أبو حامد [٥٠٥/١١١١]: ٧٧، ٩٨، ١٣٩، ٢١٠، ٢١٦، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦٢، ٣٧٢، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩٥، ٤٠٥، ٤٠٩، ٤١٧، ٤٢١، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٥، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٧٦، ٤٧٩، ٤٨٣، ٤٨٥، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١،

٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٨، ٥٠٢، ٥٢١، ٥٢٣، ٥٣٤، ٥٣٦، ٥٣٩
الغفاريّ، أبو ذرّ [٦٥٢]: ٣٦٨
غواشون، آملي: ٧
غوتيه: ٦، ٧، ٥٣٨
غوندساليتوس، دومينكوس: ٢١٠، ٣٤٨
غيلان الدمشقيّ [قبل ١٢٦/٧٤٣]: ٨٩، ٩٠

الفارابي، أبو نصر [٣٣٩/٩٥٠]: ١٤، ١٧، ٢٩، ٦٩، ١٢٧، ١٣٨، ١٥٠، ١٦٧، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٧، ١٩٨، ٢٠١، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٠٩، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢٢٤، ٢٢٩، ٢٣٥، ٢٩١، ٢٩٣، ٢٩٨، ٣٠٨، ٣١٩، ٣٢٣، ٣٤٧، ٣٤٩، ٣٥٠، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤١٢، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٨، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٥٣، ٤٦٦، ٤٧٠، ٤٩٢، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣
الفارمذي [١٠٨٤]: ٣٤٣
فالتسر، ريشارد: ٧
فان دن برغ، سيمون: ٧
الفتح بن خاقان: ٤٠٥
فخري (ماجد): ٩٧، ١٠٣، ١٥٩، ٣٣٥، ٤٠٥
فرشاوسترا: ٤٥٦
فرفوريوس الصُّوريّ: ٢٩، ٣٠، ٣٥، ٤٥، ٤٨، ٥٠، ٥٤، ٦٩، ٢١٦، ٢٦٦، ٣٠٢، ٣١٥، ٣١٦، ٤٢٤
الفزاري: ٧١
فندرسكي، مير أبو القاسم [١٦٤٠]: ٤٦٨
الفوطي، هشام [حوالى ٣٠٣م]: ١١٩، ٣٣٨
ڤولتير: ٥١٥
فيثاغورس: ٢١، ٥٦، ٥٨، ١٤٨، ٢٦٨، ٢٨٠، ٢٨٧، ٤٥٣، ٤٥٦، ٤٦٤، ٤٧٠، ٤٧٥
فيلوبونوس (يحيى النحويّ): ١٣٧، ٢٣٨، ٣٥٢

قسطا بن لوقا [حوالى ٣٠٠/٩١١]: ٤٦، ٤٧
القشيري، عبد الكريم: ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٥، ٣٧٦
قطب، سيّد: ٥٤٣، ٥٤٤
القفطيّ، عليّ [٦٤٦/١٢٤٨]: ٣٤، ٣٥، ٣٧، ٣٩، ٤٠، ٤٣، ٤٤،

٤٥، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٤، ٥٥، ٦٣، ١٢٣، ١٢٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٨١، ١٨٢، ١٨٥، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٤، ٢٩٢، ٢٩٨، ٣٠٨، ٤٩٨
القلانسي: ١٠٠، ٣٤٠، ٣٤١
قنواتي، الأب جورج: ٧، ٢١٣
القويري: ١٨٢

كادري، جورج: ٦
كارا دي فو: ٦، ٧
كاشاني، محسن فيض [١٦٨٠]: ٤٧٦
كالونيم بن تودروس: ٤٢٦
كالونيم بن كالونيم: ٤٢٦
كانتور: ٥٤٠
الكرابيسي، الحسين [٨٩٠]: ١١٧
الكرمانيّ، أبو الحكم عمرو: ٢٦١، ٢٩١، ٤٠٤
الكعبيّ، أبو القاسم [٣١٩/٩٣١]: ١٠٥، ١١٤، ١١٩، ٣٣٨، ٣٣٩
كليمانتس (الإسكندريّ): ٢٨
الكنديّ، أبو يوسف يعقوب [حوالى ٢٥٣/٨٦٦]: ٢٢، ٢٣، ٥١، ٥٣، ٥٥، ٧٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٧، ١٧٩، ١٨٠، ١٨٢، ١٩٨، ٢١٢، ٢١٣، ٢٦٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٩٥، ٣٠٥، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣٢٣، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٠، ٥٠٢، ٥٣٥
كوربان، هنري: ٧
كورنو، دافيد: ٩
الكيلانيّ، عبد القادر [١١٦٦]: ٣٩٦

لاوي بن جرسون: ٤٢٧
لحجي، قيّاض عبد الرزّاق [١٦٦٢]: ٤٧٦
لطف الله خان: ٥١٢، ٥١٣
اللقاني [١٦٣١]: ٤٩٤
لقمان (الحكيم): ٢١، ٧٦
لويس (القدّيس): ٣٩٦

المأمون (الخليفة) [١٩٨-٢١٨/٨١٣-٨٣٣]: ٢١، ٣١، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٩٢، ١١٥، ١١٦، ١١٧، ١٢٤، ١٦٧، ٣٢٣

مارتين، ريموند [١٢٨٤]: ٤٢٧
ماسرجويه: ٣٤
ماسينيون، لوي [١٩٦٢]: ٧، ٣٧٦، ٣٧٧
ماشاالله [٨٠٢]: ٣٧، ٣٨
المتوكّل (الخليفة): [٢٣٣-٢٤٧/ ٨٤٧-٨٦١]: ١١٨، ١٢٤، ٣٢٣، ٣٢٤
متّى بن يونس: (راجع: أبو بشر)
مجد الدولة (الأمير): ٢١٢
المجريطي، مسلمة [٣٩٩/١٠٠٨]: ٢٦١، ٢٦٢، ٤٠٣، ٤٠٤
مجلسي، محمّد باقر [١٧٠٠]: ٤٧٦
المحاسبيّ، أبو عبدالله الحارث [٢٤٣/٨٥٧]: ٣٧١، ٣٧٥
محمّد بن إبراهيم (الفزاري) [ت ٨٠٦]: ٣٧
محمّد بن الحسن (المهدي) [ت ٨٧٨]: ٨٥
محمّد بن عبد الرحمان: [٨٥٢-٨٦٦]: ٤٠٢
محمّد بن موسى: ٤٠، ٤٤
مدكور، إبراهيم: ٧
المراكشي، عبد الواحد: ٤١١، ٤١٢، ٤٢٢، ٤٢٣
المردار، أبو موسى [٨٤١]: ١١٩
مروان بن الحكم (الخليفة) [٦٤/٦٦/ ٦٨٣-٦٨٥]: ٣٤
مروان الجعدي (الخليفة الأمويّ) [٧٤٤-٧٥٠]: ٧٧
المسعوديّ، أبو الحسن [٣٤٦/ ٩٥٧]: ٣٦، ٣٧، ٣٩، ٤١، ٨٢، ١٦٢، ١٦٧، ٥٠٢
مسكويه، محمّد [٤٢١/١٠٣٠]: ٧٦، ٢٩٣، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٨، ٣٠٩
معاوية (الخليفة) [٤١-٦١/٦٦١-٨٠]: ٣٣، ٨٢
معبد الجهني [٨٠/٦٩٩]: ٨٩، ٩٠، ٩١
المعتصم (الخليفة) [٢١٨-٢٢٨/ ٨٣٣-٨٤٢]: ١١٨، ١٢٤، ١٢٦، ١٢٨
المعتضد (الخليفة) [٢٧٩-٢٩٠/ ٨٩٢-٩٠٢]: ٤٩، ١٦٢
معروف الكرخي [٨١٥]: ٣٧٠
المعرّي، أبو العلاء [٤٤٩/١٠٥٧]: ٢٤، ١٧٠، ٥١٧
المعصومي: ٢٩١
معمر بن عبّاد [القرن الثالث/القرن الثامن]: ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١١٩، ٣٣٨
المقدسيّ، أبو سليمان البستيّ

[(٣٢٠)/(٩٣٢)]: ٢٦١
المكّيّ، أبو عبدالله [١٣٧-١٥٩/ ٧٥٤-٧٧٥]: ٣٨١، ٣٨٦
الملطي، محمّد: ١٠٨
ملكشاه (السلطان): ٣٤٣، ٣٤٤
منتغمري واط، وليم: ٧
المنصور (الخليفة العبّاسيّ): ٣١، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٤٠، ٤٣، ٧١، ٣٧٠، ٣٨٣
منصور بن عمّار [٨٣٩]: ٣٧٠
مهدي، محسن: ١٨٣
موسى (النبيّ): ٣٦١
موسى بن طبون: ٤٢٦، ٤٢٧
موسى بن ميمون [٦٠١/١٢٠٤]: ١٠٦، ٤٢٦، ٤٢٧
مونك، سولومن: ٦
ميخائيل الإسكتلنديّ [١٢٣٥]: ٢١٠، ٤٢٧
مير داماد [١٠٤١/١٦٣١]: ٤٦٨، ٤٧٦

نابوليون: ٥١٦
الناتلي (النائلي)، أبو عبدالله [١٨٢٦]: ٢١١
النجّار، الحُسَين: ١٠٥
النسفيّ، حافظ الدين [١٣٠١ أو ١٣١٠]: ٤٩٤
النسفيّ، نجم الدين [١١٤٢]: ٤٨٩، ٤٩٤
النظّام، إبراهيم [حوالى ٢٣١/ ٨٤٥]: ٢٤، ١١٤، ١١٩، ١٦١
نظام الملك [٤٨٥/١٠٩٢]: ٣٤٣، ٣٤٤
نللينو، كارل: ١٢٤
النهرجوري، أبو أحمد (المهرجاني): ٢٦١
النونجتي، أبو سهل: ٣٥، ٣٧، ٣٨، ٨٥، ٨٦، ١٠٨
نوح بن منصور (السلطان): ٢١١
نومينيوس: ١٩١
النيسابوريّ: ١٠٤
نيقولاوس الدمشقيّ: ٥٠
نيقوماخس (الجرشيّ): ١٥٧، ٢٦٨، ٣٠٢، ٣٠٣، ٤٤٨
نيوتن: ٥٤٠، ٥٤١

هارون الرشيد (الخليفة) [١٧٠-١٩٤/٧٨٦-٨٠٩]: ٣١، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٤٣، ٧١، ١٠٠
هانوتو، غبريل: ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨
هراقليطس: ٥٦
هرقل (الإمبراطور): ٢٧
هرمان الجرمانيّ: ٢١٠
هرمس (إدريس): ٢١، ٧٦، ٢٨٠،

٤٢١، ٤٥٣، ٤٥٦، ٤٧٠، ٤٧٥
هرناندز، كروز: ٦
هسبانوس (يوحنّا): ٢١٠
هشام بن الحكم: ١٠٤، ٣٣٧
هشام بن عبد الملك (الخليفة) [٧٢٤-٧٤٣]: ٩٠
هشام الثاني (المؤيّد بالله) [٩٧٦-١٠٠٩]:
هوايتهد: ٥٣٥، ٥٣٧، ٥٤٠
هيديغير، مارتن: ٥٤٦
هيغل [١٨٣١]: ٥٣٥

الواثق (الخليفة) [٢٢٨-٢٣٣/٨٤٢-٨٤٧]: ١١٨، ١٢٤
الواسطيّ [٩٤٢]: ٣٩١
واصل بن عطاء [١٣١-٧٤٨]: ٩٠، ٩٢، ٩٣، ١٠٤، ١١٩، ٢٨٨، ٣٢٣، ٣٣٧، ٣٦٩، ٤٢٩، ٤٩٤، ٥٢١

يامبليخوس (جامبليكوس) [٣٣٠]: ٦٩، ٤٢٩
يحيى بن زكريّا: ٣٧٦
يعقوب بن أباماري [٥٦٨]: ٤٢٦
يعقوب الرهاويّ: ٢٩، ٣٠
يوحنّا بن ماسويه [٢٤٣/٨٥٧]: ٣١، ٣٦، ٣٧، ٤٣
يوسيبيوس: ٢٨
يوديموس: ١٥٧
يوستنيانوس (الإمبراطور): ٢٨، ٣١
يوسف بن ماخي: ٤٢٦
يوسف بن يهودا: ٤٢٦

Abdel - Kader, A.H.: 371, 372, 373
Adams, Charles C.: 512, 513, 518, 527, 529
Affifi, A.E.: 390, 392, 393, 394
Afnan, Soheil M.: 210, 212, 213, 214
Ali, Ameer: 532
Anawati, G.C.: 54, 63, 91, 105, 114, 213, 368, 371, 395, 396
Arnold, T.W.: 164
Asin palacios, M.: 390, 403, 460
'Awa, Adel: 261

Bacon, Roger: 210
Badawi: 53
Baumstark, A.: 29
Bergstraesser: 44
Brahmagupta: 71
Browne, E.G: 90, 91, 92, 468, 476
Brunschvig, R.: 494

Corbin, H.: 251, 468, 481
Cruz Hernandez, M.: 403

Iqbal, U.: 298

Jabre, F.: 344, 348
Jeffery, Arthur: 15

Khatak, S.: 452
Kraus, p.: 35, 44, 48, 53, 137, 153, 164, 165, 166, 167, 168, 170, 171, 172, 174, 175

Laoust, H.: 487

McCarthy, R.J.: 125, 147, 151, 326, 329
Mahdi, M.: 183, 396
Marmura, M.: 352
Massignon, L.: 124, 369, 371, 372, 374, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 386
Mehren, A.F.: 214, 247, 248, 249, 250
Merkle, K: 46
Migne: 91

Nasr, S.H.: 456
Nicholson, R.: 377, 379, 393, 396

Duhem, p.: 53, 64
Dunlop, D.M.: 36, 39
Duval, p.: 28, 29, 30

Fakhry, M.: 74, 140, 168, 192, 338, 339, 358, 388, 415
Furlani, G.: 253

Galeni: 48
Gardet: 91, 105, 114, 368, 371, 395, 396
Gauthier, L.: 411, 412, 422, 423
Georr, Kh: 29, 30
Gibb, H.A.R.: 514
Gilson, E.: 151
Goldziher, I.: 83, 85, 86, 481
Grünebaum, G.E.: 494
Guillaume, A.: 15

Hastings: 74
Hauréau, De: 64
Henning: 76
Henry, p.: 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 69, 253
Hitti: 34, 37, 42, 82, 260, 267, 369, 402

Steinschneider, M.: 39, 137

Taylor, A.E.: 153, 168, 351
Tomiche, N.: 481

Van den Bergh, S.: 352, 358
Van Riet, Simone: 160

Walzer, R.: 44, 48, 126, 132, 137, 144, 153, 156, 160, 183, 302
Watt, W.M.: 90, 94, 96, 494
Wensinck, A.J.: 17, 92, 96, 110, 390
Wolfson, Harry A.: 424, 427
Wright, W.: 28, 29, 30

Yahia, O.: 391

Zaehner, R.C.: 367, 372, 373, 377, 379, 380, 390

Patton, W.M.: 42, 117, 118
Périer, A.: 48, 313, 317, 318, 319, 320
Pines, S.: 73, 75, 93, 94, 166, 168, 169, 170, 171, 173, 174, 303

Radhakrishnan, S.: 73
Rahman, F.: 225
Renan, E.: 30, 423
Rescher, N.: 156, 308
Ritter, H.: 147, 160
Rosenthal, F.: 69, 163, 183, 396
Ross, W.D.: 130, 266
Ruska, J.: 34

Salman, D.: 348
Sarton, G.: 268
Smith, M.: 368, 374, 375
Smith, Wilfred C.: 532, 534
Spies, O.: 452

ثبت المراجع

أ - المراجع العربيّة

إبن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم، **عيون الأنباء**. القاهرة، ١٨٨٢.

إبن باجه، أبو بكر، **رسائل ابن باجه الإلهيّة**. بيروت، ١٩٦٨.

إبن جلجل، سليمان، **طبقات الأطبّاء**. القاهرة، ١٩٥٥.

إبن تيميّة، تقي الدين، **مجموعة الرسائل**. القاهرة، ١٣٢٣هـ.

ـــ **الردّ على المنطقيّين**. بومباي، ١٩٤٩.

إبن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**. حيدر أباد، ١٣٢٥هـ.

إبن حزم، أبو محمّد علي، **الأخلاق والسير**. بيروت، ١٩٦١.

ـــ **الفصل في الملل والنحل**. القاهرة، ١٣١٧هـ.

إبن خلدون، عبد الرحمن، **المقدّمة**. القاهرة، ل. ت.

ـــ **التعريف بابن خلدون ورحلته شرقًا**. القاهرة، ١٩٥١.

إبن خلكان، أحمد، **وفيّات الأعيان**. القاهرة، ١٩٤٩.

إبن رشد، أبو الوليد، **تفسير ما بعد الطبيعة**. بيروت، ١٩٣٨-٥٥.

ـــ **تلخيص كتاب النفس**. القاهرة، ١٩٥٠.

ـــ **تهافت التهافت**. بيروت، ١٩٣٠.

ـــ **جوامع ما بعد الطبيعة**. القاهرة، ١٩٥٠.

ـــ **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتّصال، والكشف عن مناهج الأدلّة**. القاهرة، ل. ت.

إبن سينا، حسين، **أحوال النفس**. القاهرة، ١٩٥٢.

ـــ **الإشارات والتنبيهات**. القاهرة، ١٩٥٧-٦٠.

ـــ **تسع رسائل**. القاهرة، ١٩٠٨.
ـــ **في الفعل والانفعال**. حيدر أباد، ١٣٥٣هـ.
ـــ **كتاب المبدأ والمعاد**. مخطوط سليمانيّة، رقم ١٥٨٤.
كتاب الشفاء (الإلهيّات). القاهرة، ١٩٦٠.
ـــ **منطق المشرقيّين**. القاهرة، ١٩١٠.
ـــ **النجاة**. القاهرة، ١٩٣٨.
إبن العبري، أبو الفرج، **مختصر تاريخ الأمم**. بيروت، ١٩٥٨.
ابن عدي، يحيى، **تهذيب الأخلاق**. القاهرة، ١٩١٣.
إبن عربي، محي الدين، **الفتوحات المكّيّة**. القاهرة، ل.ب.
ـــ **فصوص الحكم**. القاهرة، ١٩٤٩.
إبن عساكر، علي، **تبيين كذب المفتري**. دمشق، ١٣٤٧ هـ.
إبن طفيل، أبو بكر، **حيّ بن يقظان**. دمشق، ١٩٦٢.
إبن فاتك، المبشر، **مختار الحكم وجوامع الكلم**. مدريد، ١٩٥٨.
إبن قتيبة، عبدالله، **كتاب المعارف**. غوتنغين، ١٨٥٠.
أبن المرزبان، بهمنيار، **كتاب التحصيل**. القاهرة، ١٣٢٩هـ.
إبن المقفّع، عبدالله، **رسالة في الأخلاق**. مخطوط نور عثمانيّة، رقم ٢٣٩٢.
إبن النديم، محمّد، **كتاب الفهرست**. القاهرة، ل. ت.
إخوان الصفا، رسائل. بيروت، ١٩٥٧.
ـــ **الرسالة الجامعة**. دمشق، ١٩٤٩.
الإسكندر (الإفروديسي)، **مقالة في اللون**، إلخ. الأسكوريال، رقم ٧٩٨.
الأشعري، أبو الحسن، **الإبانة عن أصول الديانة**. حيدر أباد، ١٩٤٨.
ـــ **استحسان الخوض في علم الكلام**، راجع: R. J. McCarthy, *The Theology of al-Ash'ari*.
ـــ **مقالات الإسلاميّين**. إسطمبول، ١٩٣٩-٤٠.
الأفغاني، جمال الدين، **الردّ على الدهريّين**. القاهرة وبغداد، ١٩٥٠.
الأفغاني ومحمّد عبده، **العروة الوثقى**. القاهرة، ١٩٥٨.
الباقلاني، أبو بكر، **كتاب التمهيد**. بيروت، ١٩٥٧.
البخاري، محمّد بن إسماعيل، **الجامع الصحيح**. ليدن، ١٨٦٢-١٩٠٨.
بدوي، عبد الرحمن، **أرسطو عند العرب**. القاهرة، ١٩٤٧.
ـــ **الأفلاطونيّة المحدثة عند العرب**. القاهرة، ١٩٥٥.

ـــ أفلوطين عند العرب. القاهرة، ١٩٥٥.
ـــ شطحات الصوفيّة. القاهرة، ١٩٤٩.
ـــ شهيدة العشق الإلهيّ. القاهرة، ل. ت.
ـــ دراسات في الفلسفة الوجوديّة. القاهرة، ١٩٦١.
ـــ الزمان الوجوديّ. القاهرة، ١٩٥٥.
البغدادي، عبد القاهر، أصول الدين. إسطمبول، ١٩٢٨.
ـــ الفرق بين الفرق. القاهرة، ١٩١٠.
البيروني، أبو الريحان، تحقيق ما للهند من مقولة. لندن، ١٨٨٧.
البيهقي، أبو بكر، منتخب صوان الحكمة. مخطوط كوبرولو، رقم ٩٠٢.
التوحيدي، أبو حيان، الأمتاع والمؤانسة. القاهرة، ١٩٣٩-٤٤.
ـــ الهوامل والشوامل. القاهرة، ١٩٥١.
ـــ المقابسات. القاهرة، ١٩٢٩.
الجاحظ، أبو عثمان، كتاب البخلاء. ليدن، ١٨٩٨.
ـــ كتاب الحيوان. القاهرة، ١٩٠٦.
الجرجاني، عبد القادر، كتاب التعريفات. ليبسك، ١٨٤٥.
الجويني، أبو المعالي، كتاب الإرشاد. باريس، ١٩٣٨.
حبشي، رينه، فلسفة لزماننا الحاضر. بيروت، ١٩٦٤.
الحلي، حسين، الباب الحادي عشر. لندن، ١٩٢٨.
خليفه، حاجي، كشف الظنون. ليبسك ولندن، ١٨٣٥-٥٨.
خسرو، ناصر، زاد المسافرين. برلين، ١٣٤١هـ.
ـــ جامع الحكمتين. باريس وطهران، ١٩٥٣.
الخيّاط، أبو الحسين، كتاب الانتصار. بيروت، ١٩٥٧.
الرازي، أبو بكر، رسائل فلسفيّة. القاهرة، ١٩٣٩.
الرازي، فخر الدين، المباحث المشرقيّة. حيدر أباد، ١٣٤٣هـ.
ـــ المحصل. القاهرة، ١٣٢٣.
رضا، محمّد رشيد، تاريخ الأستاذ الإمام. القاهرة، ١٩٣١.
السبكي، تاج الدين، طبقات الشافعيّة الكبرى. القاهرة، ١٣٢٤هـ.
السجستاني، أبو سليمان، صوان الحكمة (راجع البيهقي).
السهلجي، أبو علي، مناقب البسطامي (راجع بدوي، شطحات الصوفيّة).
الشهرزوري، شمس الدين، نزهة الأرواح وروضة الأفراح. مخطوط فاتح، رقم

٤٥١٦.
الشهرستاني، محمّد، **الملل والنحل**. لندن، ١٨٩٢.
ـــ **نهاية الأقدام**. لندن، ١٩٣٤.
شيخو، لويس، **مقالات فلسفيّة**. بيروت، ١٩١١.
الشيرازي، صدر الدين، **الأسفار الأربعة**. طهران، ١٨٦٥.
ـــ **رسائل أخوند ملاصدرا**. طهران، ١٣٠٢هـ.
ـــ **كتاب المشاعر**. باريس، ١٩٦٤.
صاعد بن صاعد الأندلسي، **طبقات الأمم**. بيروت، ١٩١٢.
الطبري، محمّد، **تاريخ الملوك والخلفاء**. القاهرة، ١٩٣٩.
الطوسي، نصير الدين، **شرح الإشارات والتنبيهات**. القاهرة، ١٩٦٠.
عبد الرازق، علي، **الإسلام وأصول الحكم**. القاهرة، ١٩٢٥.
عبد الرازق، مصطفى، **فيلسوف العرب والمعلّم الثاني**. القاهرة، ١٩٤٥.
عبده، محمّد، **الإسلام دين العلم والمدنيّة**. القاهرة، ١٩٦٤.
ـــ **القاهرة**، ١٩٦٣.
العقاد، عبّاس محمود، **حقائق الإسلام وأباطيل خصومه**. القاهرة، ١٩٦٢.
الغزالي، محمّد، **إحياء علوم الدين**. القاهرة، ١٣٤٨هـ.
ـــ **الاقتصاد في الاعتقاد**. القاهرة، ل. ت.
ـــ **تهافت الفلاسفة**. بيروت، ١٩٢٧.
ـــ **الجواهر الغوالي في رسائل الغزالي**. القاهرة، ل. ت.
ـــ **فضائح الباطنيّة**. القاهرة، ١٩٦٤.
ـــ **مشكاة الأنوار القاهرة**، ١٩٦٤.
ـــ **معيار العلم**. القاهرة، ١٩٦٤.
ـــ **مقاصد الفلاسفة**. القاهرة، ١٣٣١هـ.
ـــ **المنقذ من الضلال**. بيروت، ١٩٥٩.
الفارابي، أبو نصر، **إحصاء العلوم**. القاهرة، ١٩٤٩.
ـــ **الألفاظ المستعملة في المنطق**. بيروت، ١٩٦٨.
ـــ **تحصيل السعادة** (في مجموع رسائل).
ـــ **الجمع بين رأيي الحكيمين**. بيروت، ١٩٦٠.
الفارابي، أبو نصر، **رسالة في العقل**. بيروت، ١٩٣٨.
ـــ **السياسات المدنيّة**. حيدر أباد، ١٣٤٦هـ.

ـــ شرح كتاب العبارة. بيروت، ١٩٦٠.
ـــ فلسفة أرسطوطاليس. بيروت، ١٩٦١.
ـــ فصول المدني. كمبريدج، ١٩٦١.
ـــ في إثبات المفارقات. حيدر أباد، ١٣٤٥هـ.
ـــ كتاب الحروف. بيروت، ١٩٦٩.
ـــ مجموع رسائل. القاهرة، ١٩٠٧.
ـــ المدينة الفاضلة. بيروت، ١٩٥٩.
الفتح بن خاقان، قلائد العقيان. باريس، ١٢٧٧.
فخري، ماجد، ابن رشد، فيلسوف قرطبة. بيروت، ١٩٦٠.
ـــ دراسات في الفكر العربيّ. بيروت، ١٩٧٠.
ـــ رسائل ابن باجه الإلهيّة. بيروت، ١٩٦٨.
القشيري، عبد الكريم، الرسالة القشيريّة. القاهرة، ١٣٣٠هـ.
القفطي، علي، تاريخ الحكماء. ليبسك، ١٩٠٣.
الكندي، أبو يعقوب اسحاق، رسائل الكندي الفلسفيّة. القاهرة، ١٩٥٠.
لطف الله خان، جمال الدين الأسداباري الأفغاني. القاهرة، ١٩٥٧.
المراكشي، عبد الواحد، المعجب في أخبار المغرب. ليدن، ١٨٨١.
المسعودي، أبو الحسن، التنبيه والإشراف. ليدن، ١٨٩٣.
ـــ مروج الذهب. باريس، ١٨٦١-٧٧.
مسكويه، أبو علي، تهذيب الأخلاق. بيروت، ١٩٦٦.
ـــ الحكمة الخالدة. القاهرة، ١٩٥٢.
ـــ الفوز الأصغر. بيروت، ١٣١٩هـ.
الملطي، محمّد، التنبيه والردّ. القاهرة، ١٩٤٩.
نجيب محمود، زكي، فلسفة وفنّ. القاهرة، ١٩٦٣.
ـــ نحو فلسفة علميّة. القاهرة، ١٩٥٨.
نللينو، كارل، تاريخ الفلك عند العرب. روما، ١٩١١.
النوبختي، الحسن بن موسى، فرق الشيعة. إسطمبول، ١٩٣١.
النيسابوري، أبو رشيد، كتاب المسائل. ليدن، ١٩٠٢.

ب - المراجع الأجنبية

Abdel-Kader, A.H., *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*. London, 1962.

Adams, Charles C., *Islam and Modernism in Egypt*. London, 1963.

Affifi, A.E., *The Mystical Philosophy of Ibnul'l-Arabi*. Cambridge, 1938.

Afnan, Soheil M., *Avicenna: His Life and Works*. London, 1958.

Ali, Ameer, *The Spirit of Islam*. London 1955.

Alonso, M., *Teologia de Averroes*. Madrid and Granada, 1947.

Anawati, G.C., *Essai de bibliographie Avicennienne*. Cairo, 1950.

—— and L. Gardet, *Introduction à la théologie musulmane*. Paris, 1948.

—— *Mystique musulmane*. Paris, 1961.

—— «Prologomènes à une nouvelle édition du De Causis Arabe», *Mélanges Louis Massignon*. Institut Français de Damas, 1956, pp. 75 ff.

Aquinas, Thomas, *Liber de Causis, in Opuscula Omnia*. Paris, 1929.

Arnold, T.W. (ed.), Al-Mu'tazilah, from Ibn al-Murtada, *Kitab al-Munya wa'l-Amal*. Leipzig, 1903.

Asin Palacios, M., *Ibn Masarra y su escuela*. Madrid, 1949.

—— (ed. and trans.), *El regimen del solitario*. Madrid and Granada, 1946.

Averroes (see Ibn Rushd).

'AWA, Adel, *L'esprit critique des Frères de la Pureté*. Beirut, 1948.

Bacon, Roger, *Opus Majus*. London, 1900.

Baumstark, A., *Die Christlichen Literaturen des Orientes*. Leipzig, 1911.

—— *Geschichte der Syrischen Literatur*. Bonn, 1922.

Browne, E.G., *Literary History of Persia*. Cambridge, 1924.

Brunschvig, R., and G.E. von Grunebaum, *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*. Paris, 1957.

Carra de Vaux, B., *Les penseurs de l'Islam*. Paris, 1921-26.

Corbin, H., *Avicenne et le récit visionnaire*. Paris and Tehran, 1954.

—— *Histoire de la philosophie islamique*. Paris, 1964.

Cruz Hernandez, M., *Filosofia hispano-musulmana*. Madrid, 1957.

De Boer, T.J., *Geschichte der Philosophie im Islam*. Stuttgart, 1901. English-translation by E.R. Jones. London 1903.

Duhem, P., *Le système du monde*. Paris, 1953-59.

Dunlop, D.M., «The Translations of al-Bitriq and Yahia (Yuhanna) b. al-Bitiq», *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1959, pp. 140 ff.

Duval, P., *Histoire d'Edesse*. Paris, 1892.

—— *La littérature syriaque*. Paris, 1899.

Fakhry, M., *Islamic Occasionalism*. London, 1958. *History of Islamic Philosophy*, London, and N.Y., 1983.

—— «Some Paradoxical Implications of the Mu'tazilite View of Free Will», *Muslim World*, XLIII (1953), 98-108.

—— «A Tenth-Century Arabic Interpretation of Plato's Cosmology», *Journal of the History of Philosophy*, IV (1968), 15-22.

—— (ed), Ibn Bajjah (Avempace), *Opera Metaphysica*. Beirut, 1968.

—— «The Classical Islamic Arguments for the Existence of God», *Muslim World*, XLVII (1957), 139 ff.

—— «Reconciliation of Plato and Aristotle», *Journal of the History of Ideas*, XXVI (1965), 469-78.

Furlani, G., «Avicenne e il Cogito ergo sum di Cartesio», *Islamica*, III (1927), pp. 53-72.

Gabrieli, F., *Alfarabius compendium legum Platonis*. London, 1952.

Gauthier, L., *Ibn Rochd (Averroes)*. Paris, 1948.

—— *Ibn Thofail, sa vie, ses œuvres*. Paris, 1909.

Geoff, Kh., *Les catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*. Beyrouth, 1948.

Gibb, H.A.R., *Modern Trends in Islam*. Chicago, 1945.

Gilson, E., «Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge*, IV (1929), pp. 5-107.

Goichon, A.M., *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn*

Sina. Paris, 1937.

—— *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne)*. Paris, 1938.

—— *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*. Paris, 1944.

Goldziher, I., *Le dogme et la loi de l'Islam*. Paris, 1930.

—— *Die Zahiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*. Leipzig, 1884.

Guillaume, A., *The Traditions of Islam*. Oxford, 1924.

Hastings, J., *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Edinburgh, 1908-26.

Henning, W.B., «Eine Arabische Version Mittel-Persischen Weisheitschriften», (1956), pp. 73-77.

Henry, P., and H.R. Schweyzer,. *Plotini Opera*. Paris and Brussels, 1959.

Hitti, Ph., *History of the Arabs*, London, 1953.

Hourani, G., *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*. London, 1961.

Hauréau, B., *De la philosophie scholastique*. Paris, 1850.

Iqbal, M., *The Development of Metaphysical Thought in Persia*. Lahore, N.D.

—— *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. London. 1934.

Jabre, F., «La biographie et l'œuvre de Ghazali considérées à la lumière des Tabaqat de Subki», *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire*, 1954, pp. 83 f.

Jeffery, A., *Materials for the History of the Text of the Qur'an*. Leyden, 1937.

Jourdain, A., *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions d'Aristote*, Paris, 1819.

Kraus, P., *Epître de Beruni*, Paris, 1936.

—— *Jabir ibn Hayyan*. Cairo, 1942-43.

—— (ed.). Al-Razi, *Opera Philosophica*. Cairo, 1939.

—— «Plotin chez les Arabes», *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, Vol. 23 (1941), p. 267.

—— «Zu Ibn al-Muqaffa'», *Rivista degli Studi Orientali* vol. 14, (1934), pp. 1-20.

—— and R. Walzer (see Walzer).

Laoust, H., *Essai sur les doctrines sociales et politiques de T.D. Ahmad b. Taimiya*. Cairo, 1939.

McCarthy, R.J., «Al-Kindi's Treatise on the Intellect», *Islamic Studies*, III (June 1964), 119 f.

—— *Al-Tasanif al-Mansubah ila Failasuf al-'Arab*. Baghdad, 1962 (Arabic).

McCarthy, R.J., *Theology of al-Ash'ari*. Beirut, 1953.

Madkour, I., *L'organon d'Aristote dans le monde arabe*. Paris, 1934.

—— *La place d'al-Farabi dans l'école philosophique musulmane*. Paris, 1934.

Mahdi, M. (trans.), *Al-Farabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. Glencoe, 1962.

—— *Ibn Khalldun's Philosophy of History*. London, 1957.

Maimonides, M., *Guide des égarés*. Paris 1856-66.

Marmura, M., «Avicenna and the Problem of the Infinite Number of Souls», *Mediaeval Studies*, XXII (1960), 232 ff.

Massignon, L., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris, 1922.

—— *La passion d'al-Hallaj*. Paris, 1922.

—— *Recueil des textes inédits concernant l'histoire de la mystique*. Paris, 1929.

Mehren, A.F., *Traités mystiques d'Avicenne*. Leyden, 1889-91.

Meyerhof, M., «Transmission of Science to the Arabs», *Islamic Culture*, XI (1937). 20.

Migne, *Patrologia Graeca*. XCIV, Col. 1589 f.

Munk, S., *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Paris 1859.

Nasr, S.H., *Three Muslim Sages*. Cambridge, Mass., 1964.

Nicholson, R., *Mystics of Islam*. London, 1914.

—— *Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge, 1921.

Nock, A.D., and A.J. Festugière, *Corpus Hermeticum*. Paris, 1945.

O'Leary, De Lacy, *Arabic Thought and its Place in History*. London, 1922.

Patton, W.M., *Ahmad b. Hanbal and the Mihna*. Leyden, 1897.

Périer, A., *Petits traités apologétiques de Yahia ben 'Adi*. Paris, 1920.

—— *Yahia b. 'Adi* Paris, 1920.

Pines, S., *Beitraege zur Islamischen Atomenlehre*. Berlin, 1936.

Pines, S., «Un texte inconnu d'Aristote en version arabe», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge*, 1956, pp. 5-43.

Plotinus, *Opera*, Paris and Brussels, 1959.
Quadri, G., *La philosophie arabe dans l'Europe médiévale*. Paris, 1947.
Radhakrishnan, S., *History of Philosophy, Eastern and Western*. London, 1952.
Rahman, F., *Avicenna's Psychology*. London, 1952.
Renan, E., *Averroès et l'averroïsme*. Paris, 1882.
—— *De philosophia peripatetica apud Syros*, Paris, 1852.
Rescher, N., «Al-Kindi's Sketch of Aristotle's Organon», *The New Scholasticism*, January 1963, pp. 44 ff.
—— *The Development of Arabic Logic*. Pittsburgh, 1964.
Ritter, H., and R. Walzer, *Uno scritto morale inedito di al-Kindi*. Rome, 1938.
Rosenthal, F., *Ahmad b. at-Tayyib as-Saruhsi*. New Haven, 1943.
—— *The Muqaddimah of Ibn Khaldun*. London, 1958.
—— «As-Shaykh al-Yunani and the Arabic Plotinus Source», *Orientalia*, Vol. 21 (1952), pp. 461-529; Vol. 24 (1955), pp. 42-66.
—— and R. Walzer (see Walzer).
Ross, W.D., *Aristotle*. London, 1956.
—— *Select Fragments*. Oxford, 1952.
Ruska, J., *Arabischen Alchemisten*, Heidelberg, 1924.
Sachau, E. (ed.), *Indica*. London 1887.
Salman, D., «Algazel et les Latins», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge*, 1935-36, pp. 103-27.
Sarton, G., *History of Science*. Cambridge, Mass., 1959.
Al-Shahrazuri, Sh. D., *Nuzuhat al-Arwah*, in Spies and Khatak, *Three Treatises on Mysticism* and Fatih Ms. 4516.
Sharif, M.M., *History of Muslim Philosophy*. Wiesbaden, 1962.
Smith, M., *Studies in Early Mysticism in the Near Middle East*. London, 1931.
Smith, Wilfred C., *Modern Islam in India*. London, 1946.
Spies, O., and S. Khatak, *Three Treatises on Mysticism*. Stuttgard, 1935.
Steinschneider, M., *Die Arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen*. Graz, 1960.
Al-Suhrawardi, Sh. D., *Oeuvres philosophiques et mystiques*. Tehran and Paris 1952.
—— *Opera Metaphysica et Mystica*. Istanbul, 1945.

Taylor, A.E., *Commentary on the Timaeus*. Oxford, 1928.
—— *Plato*. London, 1960.
Tomiche, N., (see Ibn Hazm). (ed. and trans.), *Epître morale*. Beirut, 1961.
Van den Bergh, S. (trans), *Averroes' Tahafut al-Tahafut. (The Incoherence of the Incoherence)*. London, 1954.
Van Riet, Simone, «Joie et bonheur dans le traité d'al-Kindi sur l'art de combattre la tristesse», *Revue philosophique de Louvain*, Vol. 61 (1963), pp. 1323.
Walzer, R., *Greek into Arabic*. Oxford, 1962.
—— and P. Kraus., *Galeni compendium Timaei Platonis*. London, 1951.
—— and H. Ritter (see Ritter).
—— and F. Rosenthal, *Alfarabius de Platonis philosophia*. London, 1953.
Watt, W.M., *Free Will and Predestination in Early Islam*. London, 1948.
—— *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh, 1962.
Wensinck, A.J., *The Muslim Creed*. Cambridge, 1932.
—— *La pensée de Ghazzali*. Paris, 1940.
Wolfson, Harry A., «Revised Plan for Publication of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem», *Speculum*, XXXVIII (Jan. 1963), 90 f.
Wright, W., *History of Syriac Literature*. London, 1894.
Yahia, O., *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabi*. Damascus, 1964.
Zaehner, R.C., *Hindu and Muslim Mysticism*. London, 1960.
Zeller, E., *Outlines of the History of Greek Philosophy*. New York, 1931.
Zurayk, C.K. (trans.), *Miskawayh, the Refinement of Character*. Beirut, 1966.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فهرس المحتويات

توطئة ٥
توطئة الطبعة الثانية ١١
مقدّمة ١٣

الباب الأوّل: **تراث اليونان والإسكندريّة والمشرق** ٢٥
الفصل الأوّل: الشرق الأدنى في القرن السابع ٢٧
الفصل الثاني: ترجمات النصوص الفلسفيّة ٣٣
الفصل الثالث: عناصر من الأفلاطونيّة الجديدة ٥٣
الفصل الرابع: المؤثّرات الفارسيّة والهنديّة ٧١

الباب الثاني: **المشادّات السياسيّة والدينيّة الأوّل** ٧٩
الفصل الأوّل: الانقسامات الدينيّة السياسيّة ٨١
الفصل الثاني: نشأة الحركة الكلاميّة في الإسلام ٨٩

الباب الثالث: **طلائع التأليف الفلسفيّ المنظّم في القرن التاسع** ١٢١
الفصل الأوّل: الكِنْديّ أوّل مؤلّف فلسفيّ مُبدع في الإسلام ١٢٣
الفصل الثاني: ظهور المذهب الطبيعيّ والتنكّر للعقيدة الإسلاميّة. ١٦١

الباب الرابع: **تكامل الأفلاطونيّة الجديدة وصيغتها الإسلاميّة** ١٧٧
الفصل الأوّل: أبو نصر الفارابي ١٧٩

الفصل الثاني: إبن سينا ٢٠٩

الباب الخامس: **الفيثاغوريّة الجديدة والترويج للعلوم الفلسفيّة** ٢٥٧

الفصل الأوّل: الفلسفة صنيعة السياسة ٢٥٩

الفصل الثاني: الافتراضات الرياضيّة - الفلسفيّة في مذهب الإخوان ٢٦٥

الفصل الثالث: الكونيّات والإلهيّات في نظام الإخوان ٢٧٣

الفصل الرابع: علم النفس ونظريّة المعرفة في نظام الإخوان ٢٧٩

الخلاصة: ٢٨٥

الباب السادس: **إنتشار الفكر الفلسفيّ في القرن العاشر** ٢٨٩

الفصل الأوّل: أبو حيّان التوحيديّ ٢٩١

الفصل الثاني: مِسْكَوَيه ٢٩٧

الفصل الثالث: يحيى بن عديّ ٣٠٧

الباب السابع: **التفاعل بين الفلسفة والعقيدة** ٣٢١

الفصل الأوّل: تقهقر النزعة العقليّة في علم الكلام ٣٢٣

الفصل الثاني: المذهب الأشعريّ ووضع الماورائيّة الظرفيّة ٣٣٣

الفصل الثالث: التفنيد المنظّم للأفلاطونيّة الجديدة ٣٤٣

الباب الثامن: **نشوء التصوّف الإسلاميّ وتطوّره** ٣٦٥

الفصل الأوّل: الطلائع التقشّفيّة ٣٦٧

الفصل الثاني: في اتّجاه وحدة الوجود، البِسطاميّ، الحَلّاج وسواهما ٣٧٧

الفصل الثالث: التركيب والبنيان الفلسفيّ ٣٨٥

الباب التاسع: **الحقبة الأندلسيّة والعودة إلى المشّائيّة** ٣٩٩

الفصل الأوّل: طلائع التأمّل الفلسفيّ في الأندلس ٤٠١

الفصل الثاني: إبن طُفَيْل وترقّي العقل ترقّيًا طبيعيًّا نحو الحقيقة ... ٤١١
الفصل الثالث: إبن رشد والدفاع عن المشّائيّة ... ٤٢١

الباب العاشر: **التطوّرات الفلسفيّة بعد ابن سينا** ... ٤٤٩
الفصل الأوّل: السُّهْرَورديّ ... ٤٥١
الفصل الثاني: فلسفة الإشراق في مراحلها اللاحقة،
صدر الدّين الشّيرازيّ وأتباعه ... ٤٦٧

الباب الحادي عشر: **الردّة الكلاميّة والرجوع إلى السُّنّة** ... ٤٧٧
الفصل الأوّل: الظاهريّة الحنبليّة الجديدة إبن حزم، ابن تيميّة،
محمّد بن عبد الوهّاب ... ٤٧٩
الفصل الثاني: التحديث والانحلال، فخر الدّين الرّازي، نجم
الدّين النّسفيّ، الإيجي، الجُرجانيّ والباجوري ... ٤٨٩
الفصل الثالث: الارتداد والإصلاح: إبن خلدون ... ٤٩٥

الباب الثاني عشر: **التيّارات الحديثة والمعاصرة** ... ٥٠٩
الفصل الأوّل: إنبثاق الروح التجديديّة، جمال الدّين الأفغانيّ،
محمّد عبده ... ٥١١
الفصل الثاني: التجديد في الهند، سيّد أحمد خان، أمير عليّ،
محمّد إقبال ... ٥٣١
الفصل الثالث: الوضع الفلسفيّ اليوم ... ٥٤٣

فهرس الأعلام ... ٥٤٩

ثبت المراجع ... ٥٦٩

فهرس المحتويات ... ٥٨١

الصفّ والإخراج: شركة الطّبع والنّشر اللّبنانيّة
(خليل الديك وأولاده)

الطباعة Lézard & Co.

٢٠٠٠/٥/١٥ - ٢ - ٥٥٣